Se suele considerar a la *República* de Platón como su manual político, soslayando la importancia de la íntima relación entre metafísica y práctica política que el filósofo de Atenas establece en este texto y que constituye, además, su aporte más grande a la historia del pensamiento político. Partiendo de la hipótesis de la unidad sustancial que subyace a las tres famosas alegorías que Platón expone en los libros VI y VII de la *República* –las alegorías del Sol, de la Línea y de la Caverna–, el autor rastrea sus múltiples significados y también sus implicancias políticas. Este pequeño volumen, una obra clásica para los estudiosos de la filosofía platónica, también pasa revista a distintas interpretaciones del pensamiento platónico.

CONRADO EGGERS LAN (1927-1996) fue miembro fundador de la Sociedad Internacional de Platonistas y profesor de Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires –que lo nombró emérito en 1995–. Tradujo y comentó las obras de Platón *Apología de Sócrates, República, Timeo* y *Fedón*.

ISBN 950-581-728-2

9 789505 817283

EDICIONES COLIHUE

EGGERS LAN

EL SOL, LA LÍNEA Y LA CAVERNA

EDICIONES COLIHUE

F

EL SOL, LA LÍNEA Y LA CAVERNA

CONRADO EGGERS LAN

COLIHUE
UNIVERSIDAD
Filosofía

EL SOL, LA LÍNEA Y LA CAVERNA

EL SOL, LA LÍNEA Y LA CAVERNA

CONRADO EGGERS LAN

EDICIONES COLIHUE

Diseño de tapa: Alejandra Getino
Ilustración de tapa: "La línea quebrada" de Paul Klee (detalle).
Diagramación y armado: MYS

Av. Díaz Vélez 5125
(1405) Buenos Aires - Argentina

I.S.B.N. 950-581-728-2

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

ADVERTENCIA PRELIMINAR

El extenso pasaje de la *República* –que ocupa la parte final del libro VI y la mayoría del texto del libro VII– en que leemos, sucesivamente, las denominadas alegorías del Sol, de la Línea y de la Caverna, ha sido declarado, casi por consenso general entre los helenistas, como el de mayor relevancia en cuanto a la exposición del pensamiento platónico, aquel en que está expresada con mayor concisión la filosofía de la madurez de Platón.

Ciertamente, esto no significa que sea el pasaje más claro ni mucho menos dentro de la obra del filósofo ateniense, aunque la alegoría de la Caverna, en su esquematismo más externo, sea a menudo tomada como texto escolar. Ya el mismo hecho de que se trate de "alegorías" indica que estamos frente a exposiciones indirectas de un pensamiento que se vale de comparaciones para darse a conocer, aun cuando el propio Platón, sobre todo en el caso de la Caverna, no escamotee una interpretación general e incluso lo que podríamos denominar una "interpretación técnica" de la alegoría.

Pero el hecho es que los tres relatos, y en particular el llamado "de la Línea", han generado interpretaciones no solo diversas sino hasta contrapuestas entre los estudiosos de Platón. Y esto no es casual, ya que la filosofía de Platón no es precisamente muy simple, sino sumamente compleja, y su condensación en unas pocas carillas solo puede hacerse de dos modos: uno, que elude la cuestión y es antagónico del espíritu de Platón, que consistiría en presentar esquemáticamente los tópicos en forma aparentemente clara, pero sin duda insuficiente y con grandes riesgos de distorsionamiento; otro, el que Platón ha elegido, valiéndose de comparaciones que arrancan de una muy simple (la del Sol) hasta otra que, al menos desde el punto de vista anecdótico, es de gran complejidad (la de la Caverna). De ahí que el trabajo del intérprete sea menos fácil de lo que puede parecer a primera vista.

En primer lugar, está el problema de la conexión de las alegorías entre sí, o, si se prefiere, del contenido de cada una de ellas con el de las otras dos. Como los tres relatos se suceden sin solución de continuidad, el lector está tentado a interpretarlos como reiterativos uno del

otro. Esta posición ha sido frecuente entre los helenistas, muchos de los cuales han entendido que lo que hace Platón a lo largo de este pasaje es exponer un mismo pensamiento de tres modos distintos, de manera que el lector pueda penetrar, didácticamente conducido, en una zona de especulaciones en sí abstractas, pero que se disciernen más claramente a medida que se avanza en cada relato. En esta interpretación se ve una suerte de paralelismo entre momentos sucesivos de los tres relatos, de modo tal que, por ejemplo, si en la primera se compara el mundo inteligible con el mundo sensible, una vez superada la primera etapa esotérica se penetra en la segunda, en la cual (en la Línea) se profundiza algo más en cada uno de esos mundos –hallando en ellos sub-zonas–, especialmente en el mundo inteligible; y por fin, en la tercera, se retorna al simplismo de la primera pero sumándole una complejidad anecdótica cuya intención podría ser la de introducir al hombre, sujeto de este proceso, en el paso de la rápida y fácil visión de un mundo a la difícil comprensión del otro.

Hay un segundo tipo de interpretación, contrapuesto al primero, según el cual en cada alegoría se está hablando de algo distinto de las demás, y no hay paralelismo de ninguna especie, por lo cual toda comparación de una alegoría con la otra es engañosa, salvo que se aproveche la comparación para advertir las diferencias. Así como la pluma de Platón salta en las páginas de la *República* de un tema al otro con suma facilidad, no hay por qué pensar que acá se ha propuesto redactar una suerte de breve tratado de filosofía suprema expuesto en forma alegórica. En este sentido, quienes sostienen este tipo de interpretación difieren mucho a su vez en la forma en que ven el significado de cada alegoría, por lo cual tampoco hemos de profundizar en la exposición de la misma.

Hay un tercer tipo de interpretación, que, con matices de divergencia, suscribimos nosotros, y que constituye, por así decirlo, una solución intermedia. Hay puntos comunes a las tres alegorías, y, por ejemplo, lo descripto en la alegoría del Sol –bien que enriquecido en las demás– sirve de trasfondo a las otras dos. En nuestra manera de decirlo, se trata de un trasfondo metafísico (término que preferimos, el lector verá por qué, a "ontológico"). Sobre esa base, Platón avanza didácticamente (como quieren los intérpretes del primer tipo, aunque no siempre en forma paralela) sobre otro tema: cuáles son las operaciones mentales por medio de las cuales el alma puede ir desde la zona menos afortunada del ámbito sensible hasta la cima del ámbito inteligible. Por eso, y especialmente por el tratamiento del ámbito

inteligible, la alegoría de la Línea no es metafísica ni ontológica, sino epistemológica. Por fin, y en base a la discriminación que hay que realizar para llegar a la cumbre –discriminación que se enriquecerá también luego, y siempre sobre el trasfondo metafísico, cada vez más profundizado–, Platón propone la pedagogía que permite al alma realizar aquellas operaciones mentales, y además explica para qué debe llegar el filósofo hasta la cima. No es para quedarse en ella, sino para saber lo que debe hacer en el Estado: aquí Platón, una vez más, es filósofo político.

Es en esta tercera variante que nos movemos, convencidos de que hay una unidad sustancial subyacente a las tres alegorías, pero que la temática de cada una –aunque esté entrelazada de una a otra– es distinta, y acerca así al punto que se había propuesto desde el principio del intento de trazar un modelo de Polis, en el libro II.

Pero esto apenas lo discutiremos: preferimos dejar hablar a los textos, comentándolos, en lugar de librarnos a una polémica erudita, que será eludida al máximo posible.

De todos modos no es el único problema, ya que, en rigor, ese es un problema de forma, y ya hemos avisado respecto de la complejidad del contenido del pasaje. En cada uno de los temas hay diversidad de interpretaciones.

El tema metafísico, que contiene en su núcleo la llamada teoría de las Ideas, nos enfrenta con uno de los temas permanentes de discusión entre los platonistas de todas las épocas, y que en el presente pasaje aparece casi soslayado, dándolo como discutido en otras oportunidades. Lo cierto es que en ningún diálogo Platón se explaya suficientemente –a nuestro paladar, al menos– sobre él, pero quizás en el *Fedón* (74 y ss., 96 y ss.) sea donde mejor se pueda comprender, sin evitar por eso las discrepancias entre intérpretes. Y se han escrito libros sobre el punto, de modo que aquí vamos a limitarnos –teniendo en cuenta que también diremos algo sobre el "dualismo de mundos" y acerca de las "entidades matemáticas intermedias"–, además de presentar el texto y comentarlo, a lo que del tema se hace imprescindible para entender las alegorías, ya que hemos dicho que lo metafísico es el trasfondo común a las tres.

El tema epistemológico, que se comprende mejor si se complementan algunas frases de la alegoría de la Línea con otras de la Caverna, ha sido objeto de un tratamiento en equipo en la Universidad de Buenos Aires –posibilitado por subsidios acordados por la misma– bajo la dirección del suscripto. De allí tomo parte de mi propia contribución

para el desmenuzamiento de dicho tema a lo largo de los libros VI-VII de la *República*.

El tema pedagógico-político es el menos susceptible de disputas, dada la claridad con que se expresa Platón en frases-clave, que no son siempre, empero, subrayadas debidamente, por lo que nuestro trabajo estará más en la traducción del texto que en el desentrañamiento de la cuestión en forma aparte, que de todos modos no será obviada.

El núcleo del volumen lo constituye, sin duda, el texto platónico, con nuestras notas. Posteriormente, van sendos capítulos sobre los temas que acabamos de enumerar; y, previamente, una disquisición, que nos parece adecuada didácticamente –breve y poco erudita–, sobre la diferencia que hay entre lo que se da en llamar "alegoría" y lo que se denomina habitualmente "mito".

Es nuestra esperanza la de hacer una contribución a enriquecer la lectura de un texto difundido, sin tornarlo incomprensible a partir de los problemas que hallamos en él, pero tampoco dejándolo envuelto en la apariencia de una falsa claridad.

Carlos Casares, marzo de 1974.

I
MITOS Y ALEGORÍAS[1]

Después de exponer las características del régimen político que debe tener la mejor sociedad que podemos construir, Platón se ve enfrentado, en la *República*, al problema de decir "por medio de qué estudios" (*mathémata*, VI, 502d) se formará a los filósofos, esto es, a los únicos que pueden llegar a poner en práctica correctamente el régimen descripto.

El estudio supremo, dice Platón, corresponde a la Idea del Bien (505a). Pero estas son palabras mayores, y no solo da vueltas (desde 502d hasta 505a) hasta pronunciar tal afirmación, sino que el personaje que encarna su pensamiento –Sócrates– se muestra remiso a entrar en más detalles, pues teme caer en el ridículo, y sabe que el tema se le escapa. No obstante, se decide a recurrir a una comparación con lo que califica de "vástago del Bien" (506a), a saber, el sol. El simbolismo del sol tiene una larga historia en la imaginería griega, que J. A. Notopoulos[2] ha resumido entusiastamente, pero que aquí es peculiarmente simple, aunque en las implicancias haya puntos donde la comparación se torna paradójicamente oscura.

De todos modos, Platón no se da por satisfecho con su exposición, y si bien advierte que queda mucho por explicar (509a) prefiere aclarar con otra comparación distinta; una línea se divide en dos secciones desiguales, cada una seccionada a su vez según la misma proporción. El paso de una comparación a otra implica un cambio de metodología: en la primera, en lugar del Bien, de las Ideas, de la Inteligencia y la Verdad, se hablaba del sol, las cosas que vemos, la vista y la luz. Solo en la explicación aparecían los dos términos de la comparación: el ámbito visible –gobernado por el sol–, objeto del relato en sí y el ámbito inteligible –gobernado por el Bien– que no aparece en el relato

[1] El lector hallará bibliografía sobre el particular (hasta 1959) en el repertorio de H. Cherniss, *Platón* 1950-1957 (Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1960), apartado "Myth and Allegory", pp. 240-244.

[2] "The symbolism of the sun and light in the *Republic* of Plato", en revista *Classical Philology*, vol. XXXIX, 1844, N° 3, pp. 163-172 y N° 4, pp. 223-240.

propiamente dicho sino en la interpretación del mismo. Al pasar al segundo relato, la Línea parece tener en cuenta, en cambio, ambos términos de la comparación anterior: ahora no se compara al sol con el Bien ni el ámbito visible con el inteligible, sino a una línea segmentada con el recorrido mental que debe hacer el alma del filósofo para pasar de un ámbito al otro. De este modo, cobra fuerza el papel metodológico de la analogía.

Al comienzo del libro VII, y sin solución de continuidad con los dos relatos anteriores, se nos ofrece un tercero, que recibe el nombre de "alegoría" (o, para usar el término empleado por Platón, "imagen", "representación", *eikón*). Es la célebre "alegoría de la Caverna". Oímos hablar más de personas que de objetos; prisioneros amarrados en el fondo de una caverna –con la cabeza forzadamente vuelta hacia ese fondo– sobre el que se proyectan objetos que imitan a los reales, llevados en vilo por gente que no se ve (a raíz de un tabique que la oculta), y que los prisioneros toman por reales. Se plantea la hipótesis de la liberación de un prisionero, que es obligado a ir hasta la luz, donde primeramente se enceguece, hasta que se habitúa y puede ver la realidad tal como es, e incluso llega a ver el sol, que es lo que confiere (como en el relato del Sol) la existencia y la visibilidad a los objetos reales. En este punto parecen confluir los otros relatos. Al volver a la caverna sufre un enceguecimiento que le puede costar caro, debido a las burlas de sus compañeros, pero Platón sugiere distinguir el enceguecimiento del que llega a la luz y el del que vuelve a la caverna, para que se pueda juzgar con más tino. Finalmente concluirá que, a pesar de todo, hay que volver a la caverna, y persuadir a los demás prisioneros respecto de dónde está la verdadera realidad: en una palabra, liberarlos.

Y luego explica el significado de la alegoría en términos parecidos a la alegoría del Sol, aunque introduciendo una analogía semejante a la de la Línea: el sol, en efecto, es el equivalente de la Idea del Bien, que da la existencia y la posibilidad de conocimiento a los objetos (los objetos del mundo fenoménico, en el relato alegórico; las cosas-en-sí, en cuanto al significado aludido). Pero a su vez la caverna es un *"sub-mundo"* dentro del mundo fenoménico regido por el sol, con un *"sub-sol"*, por así decirlo, el fuego interior de la caverna, que es sucedáneo del sol externo, y *"sub-cosas"*, que son confusas imágenes de los objetos externos que el sol ilumina. Esta subdivisión es la que está presente en la alegoría de la Línea. Pero aquí se hace presente otro elemento, de índole ético-pedagógica y política: se nos dice qué es lo que hay que

hacer desde el punto de vista ético-pedagógico y por qué, y desde el punto de vista ético-político.

Ahora bien, si comparamos esta alegoría de la caverna con el mito escatológico del final del *Fedón*, hallaremos no pocas similitudes.

Allí Fedón hace describir a Sócrates "lo que se narra" (*légetai*) que sucede "después de que cada uno muere" (107a). El viaje del alma más allá es muy complicado, pero le permite conocer la verdadera índole de la Tierra, que nosotros estamos lejos de poder comprender. "En efecto, hay en la tierra por doquier numerosas cavidades, del más diverso aspecto y tamaño, en las cuales confluyen el agua, la niebla, y el aire. En cuanto a la tierra-en-sí, en su pureza, se encuentra en el cielo puro, en el cual están los astros, al cual la mayoría de los que acostumbran hablar de estas cosas llaman 'éter' y del cual son un sedimento aquellas cosas que confluyen siempre hacia las cavidades. *Nosotros vivimos en las cavidades, pero sin darnos cuenta de ello, decimos que habitamos encima de la tierra* [...] llamamos al aire (cielo), como si fuera el cielo en que los astros se desplazan [...] si alguien llegara hasta su tope [...] tras asomar la cabeza se pondría a mirar [...]. Y si su naturaleza fuera capaz de soportar la contemplación, *tomaría conocimiento de que aquel es el verdadero cielo y la verdadera luz y la verdadera tierra.* Porque esta tierra, las piedras y toda la región de aquí abajo están corrompidas *y corroídas* [...]. Pero a su vez aquellas cosas [de allí arriba] son muy superiores a las que hay entre nosotros." "Y si es bueno contar un *mito,* Simmias, vale la pena escuchar como son las cosas que hay en aquella tierra que está bajo el cielo (109b-110b)."[3]

Los propósitos de uno y otro relato son distintos, y el de la caverna no tiene sin duda ningún rasgo escatológico. La similitud entre un relato y otro, como dice Schuhl[4], ha sido notada ya por Robin[5], hasta por lo menos, diríamos nosotros, Friedländer[6]. Pero en todos estos casos se advierte meramente la semejanza. Yo iría un poco más allá y preguntaría: ¿por qué se califica a uno de "alegoría" y al otro de "mito"? ¿En qué se diferencian un "mito" de una "alegoría" para que hagamos esta distinción?

[3] Véase la descripción en el texto platónico y un gráfico de la misma en nuestra edición crítica del *Fedón* (Eudeba, 1971), p. 216.
[4] P. M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne* (París, Presses Universitaires, 1947), p. 59 y n. 2.
[5] Platón, *Œuvres Complètes IV. 1. Phèdon* (4ª ed., París, Les Belles Lettres, 1949), p. 51 n. 1.
[6] *Plato. An Introduction* (trad. inglesa H. Meyerhoff, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958), p. 264.

Se supone que una alegoría es inventada por el que la expone: *allegoreúo* significa "decir las cosas de otro modo" (o sea, con otras palabras). En ese sentido, el Sol, la Línea y la Caverna son explícitamente alegorías, comparaciones hechas *ad hoc* por Platón. En cambio, el mito tiene una cierta tradición popular, un tanto impersonal: "se dice", "se narra" (*légetai*), es la fórmula-clave que Platón nos proporciona para presentarnos un mito. (A veces la forma personal, referida a sacerdotes o sacerdotistas: "dicen", *Menón* 81a-b.) Claro está que Platón nunca da la impresión de atenerse estrictamente a lo que "se dice", sino que añade elementos que, o provienen de otras fuentes, o, las más de las veces, son indudablemente de su propio cuño. El mito escatológico del final del *Gorgias* (que crónicamente Platón advierte que se lo puede tomar como *mŷthos*, pero que es un *lógos*),[7] comienza por una referencia a Homero, en su versión del reparto del universo entre Zeus, Poseidón y Plutón, y sigue por una alusión a la Isla de los Bienaventurados –a la que por primera vez encontramos en Hesíodo, aunque restringida en este antiguo poeta a la raza de los héroes–, en una versión probablemente "órfica" que contrapone el *happy end* del alma justa al destino cruel que espera en el Tártaro al alma impía (523a-b). Después se mezclan ambas tradiciones en una versión sin duda acuñada por Platón, pero con recursos tanto a Cronos como a los jueces míticos de Asia, Minos y Radamanto (hermanos cretenses), y de Europa, Eaco (legendario rey de la isla de Egina). Otro tanto puede decirse de la geografía escatológica del final del *Fedón*, que, como vimos,

[7] Sobre la contraposición que desde mediados del siglo V se suele establecer entre "mito" y "logos", según la cual este "es un modo de hablar en que se pone de relieve la referencia a una realidad objetiva –y delimitada estructuralmente– que no se muestra a primera vista", mientras "en el mito, en cambio, el sujeto se expresa más libremente: sus relatos poseen ciertamente un lenguaje proposicional –contra lo que piensa Cassirer–, pero sin que esto implique un encadenamiento en estructuras conceptuales precisas y mucho menos argumentales"; véase mi trabajo "Sobre el problema del comienzo histórico de la filosofía en Grecia", en *Anales de filología clásica X*, Buenos Aires, 1966-1967, pp. 16-17. Los motivos que doy allí en lo que al mito concierne son de tres tipos: 1) "naturales o espontáneos: cuando [...] se vive el asunto con una emotividad que no admite estructuras rigurosas", 2) "epistemológicos: cuando se está convencido de algún modo de que las estructuras conceptuales de que se dispone no pueden encerrar adecuadamente la experiencia vivida, que las desborda", y 3) "pedagógicos: cuando se dirige a un público que no está en condiciones de comprender las cosas si se las presentan encerradas en estructuras más precisamente delimitadas [...], por lo cual se prefiere un lenguaje que suscite en ese público la vivencia más parecida posible a la experimentada por el autor".

comienza con un "se narra" para mezclar luego en ella tanto anécdotas con personajes conocidos en mitologías diversas, como descripciones geográficas que contienen afirmaciones de carácter científico referente a la esfericidad de la tierra, en medio de una terminología evidentemente mítica.

Ahora bien, si el pasaje consagrado al Sol como "vástago de la Idea del Bien" es, con excepción de frases como la que precisamente acabamos de entrecomillar, poco más que una metáfora, las páginas dedicadas a la Caverna no son remitidas en momento alguno a una autoridad ajena, sea en forma personal o impersonal, ni se entremezclan en el relato nombres que tengan cabida en mitología alguna. En todo momento Platón se hace cargo de que está comparando, y que lo que ofrece es una "imagen" (*eikón*), palabra precisamente empleada en la Línea para designar los objetos en tanto no poseen realidad propia sino copiada de otra. Incluso nos explica su significado.

Pero esto no quita la semejanza profunda que guarda la narración del final del *Fedón* con esta, y el hecho de que la estructura anecdótica que hallamos en ambos casos pertenece, en definitiva, a Platón, aunque la intención de uno y otro relato sea distinta. En efecto, si en el *Fedón* comprobábamos que nos encontrábamos en una pseudo-tierra, mirando un pseudo-cielo, y que, según nuestra conducta, teníamos posibilidad al morir de llegar a ver la verdadera tierra y el verdadero cielo, e incluso, "los que se han purificado suficientemente por medio de la filosofía [...] llegan a moradas aún más bellas que las anteriores, que no es fácil describir ni alcanza ahora el tiempo" (114c), en el libro VII de la *República* sólo irónicamente se menciona la Isla de los Bienaventurados: lo que cuenta es la forma en que podemos, *en esta vida*, salir de la pseudo-realidad para vivir lo más posible en la realidad, y no en forma individual sino social.

Si, entonces, aunque la intención sea distinta, la estructura anecdótica es similar en la *República* VII y en el final del *Fedón*, subsiste la duda acerca no de qué es un "mito" y qué una "alegoría", en abstracto, sino por qué cabe hablar de "alegoría" en la descripción de la caverna de la *República* y de "mito" en la descripción de las cavidades en el *Fedón*.

Tal vez haya cuando menos dos respuestas a este interrogante. La primera proviene de nuestra perspectiva histórica, aunque a la vez podemos decir que no deja de tomar en cuenta la perspectiva del tiempo de Platón y de otros tiempos. En otras palabras: en el fondo no hay diferencia esencial en los casos que vemos. En ese sentido no hace

a la cuestión el llamarlas a ambas "alegorías" o a ambas "mitos", o a una "alegoría'" y a la otra "mito". Lo cierto es que Platón, por motivos que pueden ser de variados órdenes,[8] recurre en ambos casos a lo que en la *República* III, 378b, llama *hypónoia*[9] o "significado encubierto" (diccionario Liddell-Scott). El hecho de que recurra en un caso a elementos que provienen de tradiciones diversas, y se apoye en la autoridad de algunos poetas conocidos o anónimos, y en el otro asuma por entero la responsabilidad del relato significativo no cambia fundamentalmente las cosas.

Otra respuesta posible tendría en cuenta más bien la intención de Platón, no por supuesto la que subyace en los relatos mencionados, sino en el diverso uso de los mismos. En ese sentido cabe señalar que la mayor parte de los principales mitos (propiamente dichos) son ubicados al final de los diálogos, cuando ya se dan por acabados los argumentos; no es este por supuesto el caso del relato de la caverna, insertado en medio de la obra, y en cuya interpretación entran argumentos en juego. Vale decir que, estilísticamente, y aún más que desde el punto de vista meramente estilístico, en la perspectiva desde la cual enfoca Platón la estructura de su obra, son dos funciones distintas las que desempeñan en un caso el mito escatológico del *Fedón*, en el otro la alegoría de la caverna.

Hechas estas aclaraciones dejaremos hablar a los textos.

[8] Como los que citamos en la nota anterior.

[9] Palabra que Plutarco usa como sinónimo de *allegoría* en el único pasaje clásico en que aparece este segundo vocablo (*Moralia* 19e), referido al sentido de los *mythoi*. Es en esa acepción que W. Nestle habla de "allegorische Mythendeutung" o "explicación alegórica de los mitos" (*Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, Kröner, 1941, p. 128).

II
TEXTO INTRODUCTORIO A LAS ALEGORÍAS

VI Llegados a este punto,[10] queda por decir de qué modo tendre-
502d mos quienes preserven el régimen de gobierno [que hemos proyectado], por medio de qué estudios y prácticas [se formarán], y a qué edad se aplicarán a cada una de ellas.

–Digámoslo, entonces –dijo.

–No me ha resultado astuto –declaré por mi parte– el haber dejado anteriormente de lado dificultades como las de la pose-

[10] El punto a que se ha arribado es básicamente el mejor concebible de *politéia*, o sea, de régimen sociopolítico (*República* no es una traducción afortunada de *Politeía* –aunque por razones obvias conservamos el uso para el título de la obra–, ya que el régimen que propone Platón no es republicano en ningún sentido). La obra comienza con una conversación trivial acerca de las desventajas de la vejez y el paliativo de una buena fortuna hasta desembocar en una discusión sobre la justicia, cuyos protagonistas en el libro I son primeramente Polemarco y luego el sofista Trasímaco, ambos interlocutores de Sócrates, personaje que aparece como narrador de todo el diálogo, y por eso se menciona en primera persona ("dije yo"). A veces se ha pensado que este libro I era un escrito juvenil separado, al cual algunos helenistas modernos como Friedländer han bautizado "Trasímaco". Naturalmente, esto es artificial, ya que ni Platón ni ningún otro filósofo o escritor antiguo hace referencia jamás a un diálogo de tal nombre; por lo demás, el tema prosigue en el libro II, incluso con Trasímaco, aunque Glaucón y Adimanto (en realidad hermanos de Platón) desplazan poco a poco al sofista del papel de interlocutor principal. Lo que es seguro es que Platón ha ido escribiendo la obra a lo largo de los años, pero en ese sentido quizás hay más distancia en el tiempo entre los libros II y VI que entre los dos primeros entre sí; con interrupciones en la redacción la obra entera ha de haber demandado a Platón más de diez años, entre el 390 y el 380 a.C., aproximadamente.
Es en medio del libro II que se siente la necesidad de visualizar la justicia socialmente, como contrapartida de la injusticia. Así Platón imagina la génesis de una sociedad ideal (en II, 369b), con un mínimo de necesidades, oficios, y una vida comunitaria y armoniosa en la cual no se menciona para nada la exigencia de gobierno alguno. *Esa es la verdadera utopía platónica.* Solo cuando aparecen las necesidades superfluas (II, 372c) y con ellas una cantidad de oficios más, hasta llegar –con la necesidad de conquistar o defender territorio– a necesitar gente armada, aparece lo que entonces Platón denomina "Polis lujosa" –en contraposición a la segunda o "enferma" la primera es "sana"–, que Platón traza a lo largo del resto de la obra, tratando de mejorarla lo más posible (sólo en su última obra, las *Leyes* V, 793a-e, la segunda aparece oscilando entre su realización perfecta, "la *pólis* mejor", y su realización imperfecta). En ella los militares, que Platón denomina "guardianes", adquieren la consiguiente importancia, ya que probablemente sean ellos los que gobier-

sión de las mujeres y la procreación,[11] así como la del establecimiento de los gobernantes, porque sabía cuán engorrosa y difícil resultaría la verdad absoluta (*panthelós alethés*); pero no por
e eso ha llegado menos la hora de describirla. Es cierto que en lo concerniente a las mujeres y a los niños hemos concluido, pero en cuanto a los gobernantes es preciso retomar la cosa prácticamente desde el comienzo.[12]
503a Decíamos,[13] si recuerdas, que debían mostrar su amor a la Polis, poniéndose a prueba tanto en los placeres como en los dolores, sin

nen la Polis, y se plantea la necesidad de una educación adecuada de los mismos. Esta educación tiene en cuenta ante todo las artes tradicionales de la nobleza, la gimnasia y la música –que comprende poesía, melodía y ritmo–, en libros II y III. Los guardianes elegidos para gobernantes formarán una clase superior, distinguida tanto del resto de los guardianes como de los artesanos y campesinos. Esta superioridad, empero, no se traduce en beneficios materiales, ya que no tendrán más que un magro salario y todos los bienes en común (libros III y IV). La justicia se hallará entonces en la armonía de las tres clases, que pueden ser comparadas a las partes del alma, por las que esta apetece, se enardece y razona. En una larga digresión (libro V), Platón, tras hacer notar que las mujeres no difieren esencialmente de los hombres y que pueden participar de todas las tareas, incluso de las superiores, concibe una comunidad intersexual en la que incluso ningún hijo sepa cuáles son sus padres y hermanos, de modo que pueda considerar a todos como de su propia familia, sin egoísmos familiares o tribales. Así gobernarán con dulzura y sin despotismo. Súbitamente aparece la duda acerca de la factibilidad de la realización de tal sociedad: depende de que los gobernantes filosofen (V., 471c-473d). Para ello define al filósofo como el que ama la verdad en su totalidad y realidad única, a diferencia del que se deja embelesar por lo múltiple y aparente (475d y ss.). Pero es muy difícil al filósofo gobernar, porque la gente desconfía de él, confundiéndolo con los sofistas; además, el medio conspira contra la formación del filósofo (libro VI). Pero el filósofo puede educarse y educar a la gente (497d-500a). Así llegamos al punto presente, en que tenemos una propuesta política, y enfrentamos su factibilidad a partir de la formación de hombres capaces para llevarla a cabo.

[11] Se la deja de lado en V, 449c-d (B. Jowett-L. Campbell, *The Republic of Plato*, Oxford, 1894, vol. III, "Notes"). Ya en 423e se dice que los ciudadanos que hayan sido bien formados darían cuenta fácilmente de estas cuestiones que "ahora nosotros dejamos de lado", como "la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación". Según J. Adam (*The Republic of Plato*, 2ª ed., 1963, reprod. de la 1ª de 1902, Cambridge, vol. II, "Books VI-X & Indexes"), la cuestión del "establecimiento de los gobernantes" se daría a partir de V, 471c, cuando se plantea la posibilidad de realización de la *politeía* proyectada, como cuestión previa a la dilucidación de los otros detalles, y se llega a la respuesta "si los filósofos reinan, etc.", 473c-d.

[12] Anteriormente, se ha hablado de la educación gimnástica y musical de los gobernantes, pero, según hace notar Adam, no es esto lo que Platón propone revisar. El punto de partida concierne ahora más a la educación intelectual.

[13] Según Jowett-Campbell, en III, 412c y ss. Adam precisa más: 412c-414b: selección de los gobernantes entre los mejores de los guardianes.

rechazar este principio[14] en medio de ningún esfuerzo, riesgo o cambio de fortuna. Antes bien, aquel que se muestra incapaz de ello debe ser excluido; y aquel que haya emergido puro en todo sentido como el oro probado en el fuego, será erigido gobernante y colmado de dones y premios tanto en vida como tras la muerte.[15]
b Esto aproximadamente es lo que ha sido dicho, cuando el argumento se desvió y se rodeó de un velo, en el temor de vérnosla con lo que se presenta ahora.

—Lo que dices es exacto –respondió–; ahora me acuerdo.

—En efecto –continué– yo titubeaba, mi amigo, en aventu-rarme a hacer las audaces declaraciones que acabo de hacer. Pero ahora hemos de ser más audaces y decir que es necesario que los guardianes perfectos[16] sean filósofos.

—Que así sea.

—Ahora bien, debes pensar qué pocos probablemente serán. Porque las partes de la naturaleza que hemos descripto como necesariamente presentes en ellos pocas veces confluyen en un mismo [individuo], sino que la mayoría de las veces crecen dispersas.

c —¿Qué quieres decir?

—Los que tienen facilidad de aprender, memoria, seguridad, vivacidad, etc., y otras [cualidades] a las que añade [el ser] vigorosos y magnánimos de espíritu,[17] sabes que no suelen estar na-

[14] El de "mostrar su amor a la Polis", principio (*dógma*) que en III, 413d-e, es formulado como el de consagrar la vida a la Polis, haciendo siempre lo que es útil a esta, jamás lo que no es útil. En ambos pasajes se usa la palabra *dógma*, que, aunque hemos traducido "principio" por no resultar estilísticamente adecuada la mas literal "creencia", debe notarse que deriva, como *dóxa*, del verbo *dokéo*, "parecer", "opinar". Solo que en Platón –como en Parménides– *dóxa* tiene un carácter más subjetivo, mientras que *dógma* tiene el significado de una "creencia con implicancias prácticas".

[15] Este carácter privilegiado ha sido formulado ya en III, 414a, y refutado en IV, 419a y ss., a propósito de la comunidad de bienes y de la vida austera de los gobernantes; análogamente, en VII, 519d, la objeción de Glaucón sobre el privilegio del filósofo será desestimada por Platón.

[16] Ya se vio (nota 10) que los gobernantes son elegidos entre los mejores guardianes, de modo que la presente es una reiteración del pensamiento de que los gobernantes deben ser filósofos (V, 473c-d), solo que ahora se indicará el procedimiento educativo para que esto sea así. Como señala Adam, aunque la palabra *akribés* denota más bien "exactitud", la idea aquí es de "perfección", y así se ve por la similitud con IV, 428d, donde la palabra griega es *téleoi*.

[17] Damos a *diánoia* este significado general de "espíritu" (que en realidad redunda con "magnánimo"), distinto de otros significados que emplea en la *República* y en especial a la acepción técnica que va a darle al final del libro VI, en la alegoría de la Línea.

turalmente combinadas con disposición a vivir de una manera ordenada, con calma y constancia,[18] sin que sean llevados azarosamente por su vivacidad, y se les escape lo constante.

—Hablas correctamente –dije.

d —Por otra parte, aquellos caracteres constantes y poco volubles, en los cuales uno depositaría más su confianza, y que en la guerra son poco sensibles a los temores, respecto a los estudios (*mathéseis*) les sucede lo mismo: se comportan insensiblemente y son duros de aprender, como botarates, y se entregan al sueño y al bostezo cuando se les exige que trabajen en ese ámbito.

—Así es.

—¿Pero no decíamos que deben participar plenamente de ambos [tipos de cualidades], sin lo cual no gozarán de una educación perfecta ni se les dará el gobierno y el mando?

—Ciertamente.

—¿Y no crees que esa [participación en ambos tipos de cualidades] será rara?

—Claro que sí.

e —Hay que probarlos entonces en la forma en que decíamos en su oportunidad,[19] o sea, a través de trabajos, peligros y placeres, y algo más que entonces pasamos por alto pero ahora decimos: es necesario que se ejerciten en muchos estudios (*mathémata*), para examinar si son capaces de llegar a los estudios supremos o
504a bien si se acobardan, como los que se acobardan en las competencias atléticas.[20]

—Ciertamente conviene ese examen –dijo–. Pero ¿cuáles son los estudios superiores a que te refieres?

[18] Chambry sigue la lectura de los manuscritos (propuesta 1 de Jowett-Campbell), según la cual la facilidad de aprender, memoria, sagacidad y vivacidad no se combinan naturalmente con el "ser vigorosos" y "magnánimos de espíritu", y así capaces de vivir ordenadamente, etc. Por razones de comprensión, que son las que da Adam en el Apéndice VI de su edición, vol. II libro VI (pp. 79-81), sigo la enmienda de Adam, que altera el orden de la frase "el ser vigorosos y magnánimos de espíritu" y da la traducción que he puesto (coincidente con la propuesta 2 de Jowett-Campbell, que no parten de enmienda alguna).

[19] IV, 413c-d.

[20] Jowett-Campbell prefieren la lectura de los manuscritos *en toîs állois*, que traducen "en otras clases de esfuerzo", con la aclaración "esto es, en otras que las intelectuales". Sigo por mi parte con Adam la enmienda de Orelli en *toîs áthlois*, con la traducción de Cornford y la de Chambry.

—Sin duda recuerdas que tras haber dividido el alma en tres aspectos[21] examinamos qué es la justicia y la templanza (*sophrosyne*) tanto como la valentía y la sabiduría (*sophía*).

—Si no me acordase de eso, no sería justo que escuchara el resto.

—¿Y lo dicho antes de eso?

b —¿Qué cosa?

—Decíamos que para contemplarlas lo mejor posible tendríamos [que recorrer] un circuito (*períodos*) más largo, tras recorrer el cual se nos aparecerían claras, no obstante lo cual se podría aplicar demostraciones como las que acompañan a las ya dichas,[22] y ustedes han dicho que bastaba y las cosas que dije entonces carecerían de rigor, según me pareció, pero si a ustedes les agradó, les toca decirlo a ustedes.

—A mí me pareció mesurado –respondió–, pero también a los otros.

c —Pero, mi amigo, una medida de estas cosas que carece de algo de verdad no puede llegar a ser mesurada; pues nada imperfecto es medida de algo. Sin embargo, a veces a algunos les parece que han alcanzado lo suficiente y no necesitan indagar más allá.

—Sí, con frecuencia les pasa eso a muchos por indolencia.

—Pues precisamente eso es lo que menos conviene que pase a un guardián de la Polis y de las leyes.

—Naturalmente.

d —Entonces, mi amigo, es el [circuito] más largo el que debe recorrer, y no debe trabajar menos estudiando que practicando gimnasia.

O sea, como acabamos de decirlo, jamás alcanzarán la meta del estudio superior y que es el que más le conviene.

—Pero, ¿acaso no son la justicia y las otras [virtudes] que hemos descripto las superiores, sin que haya algo mayor?

—Mayor ciertamente; y de esas [virtudes] mismas no debemos contemplar como hasta ahora un bosquejo, sino no pararnos hasta [tener] un cuadro acabado.[23]

[21] IV, 436a y ss.: por medio de uno "aprendemos", por otro "nos enardecemos" y por el tercero "apetecemos".

[22] Cf. IV, 435d, donde se satisface con lo dicho, en lugar de buscar un "camino más largo". Jowett-Campbell: "Es decir, la argumentación que fue dada en el libro IV sobre la justicia, templanza, coraje y sabiduría era inexacta y popular. La verdadera naturaleza de estas solo se revelará por la deducción dialéctica en su relación con el Bien".

[23] O sea, no solo hay un objeto de estudio más importante que la justicia, la templanza, la valentía y la sabiduría, sino que estas deben ser exhibidas en su forma más perfecta. Según

e ¿No sería ridículo que pusiésemos todos nuestros esfuerzos en otras cosas de escaso valor, de modo que alcancen la mayor perfección y pureza posibles, y que no considerásemos dignas de la máxima perfección precisamente a las cosas supremas?

—Efectivamente,[24] pero en cuanto a lo que llamas el "estudio supremo" y lo que trata, ¿te parece que podemos dejar pasar sin preguntarte qué es?

—Por cierto que no, pero también tú puedes preguntar. Por lo demás me has oído[25] hablar de eso no pocas veces, y ahora, o
505a bien no te acuerdas, o bien te propones traer cuestiones para perturbarme. Es esto más bien lo que creo, porque con frecuencia me has oído [decir] que la Idea del Bien (*he toû agathoû idéa*) es el [objeto del] estudio supremo,[26] a partir de la cual [las cosas] justas y todas las demás que prestan utilidad se vuelven útiles y valiosas.

Y tal vez sabes que ahora voy a decir esto, y además que no lo conocemos suficientemente. Pero bien sabes que, si no lo cono-
b cemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquél nada nos sería de valor, como si poseemos algo sin el bien.[27] ¿O crees que es ventajoso poseer cualquier cosa, si no es buena, comprender todas las demás cosas sin el Bien y no comprender nada bello y bueno?

—Por Zeus, me parece que no.

---

se verá en la alegoría del Sol, lo que se dijo de ellas en su oportunidad ha sido meramente como virtudes del alma, mientras que luego aparecerán en su esencia, en su Idea.

[24] Mi traducción sigue el texto de Adam, que omite *áxion tò dianóema* ("[la tuya es] una consideración valiosa"; Jowett-Campbell lo vierten más libremente: "tu sentimiento es realmente noble"), por entender que tales palabras no responden estrictamente a la pregunta "¿no sería ridículo...?"

[25] No se refiere a nada dicho en algún pasaje anterior de la obra, de modo que, o bien es una ficción puramente literaria o alude a exposiciones y discusiones en la Academia; acaso una combinación de ambas posibilidades resulte la más probable.

[26] La palabra que traducimos por "estudio" es *máthema* (plural *mathémata*) cuyas otras acepciones son "aprendizaje", "lección", "conocimiento". La frase dice que "la Idea del Bien es el supremo *máthema*" pero hemos preferido intercalar "es objeto de" (el estudio supremo), para mantener la palabra "estudio" de un modo que resulte comprensible fácilmente al lector.

[27] Aquí debe tratarse del beneficio o cualidad buena de algo, como se ve por lo que sigue en el contexto. Además, no cabría hablar de poseer la Idea del Bien. En cambio, en el pasaje anterior, el conocimiento cuya ausencia anula el valor de los otros conocimientos es el de la Idea del Bien.

—Pero en todo caso sabes que a la mayoría le parece que el Bien es el placer, mientras a los más exquisitos, la inteligencia (*phrónesis*).

—Sin duda.

—Y además, mi amigo, los que piensan esto último no pueden mostrar qué es la inteligencia, y se ven forzados a concluir diciendo que es la [inteligencia] del bien.

—Cierto –dijo–, y resulta ridículo.

c —Claro, sobre todo si nos reprochan que no conocemos el Bien y hablan a su vez como si lo supiesen; pues dicen que es la inteligencia del Bien, como si comprendiésemos qué quieren decir cuando pronuncian la palabra "el Bien".

—Es verdad.

—¿Y los que definen el Bien como el placer? ¿Acaso están menos incursos en error que los otros? ¿No están forzados a convenir que hay placeres malos?

—Necesariamente.

d —Pero entonces, creo, les sucede que deben convenir que las mismas cosas son buenas y malas, ¿no es así?

—Así es.

—También es manifiesto que hay grandes e importantes disputas en torno a esto.

—Claro.

—Ahora bien, es manifiesto que con respecto a las cosas justas y bellas, muchos se atienen a las apariencias, y, aunque no sean [justas y bellas], obran y poseen como si lo fueran; pero respecto de las cosas buenas, nadie se conforma con poseer apariencias; sino que buscan cosas reales (*tà ónta*) y rechazan las apariencias (*dóxa*).

—Es frecuente.

e —Veamos: lo que toda alma persigue y en vista de lo cual hace todo, adivinando que existe (*ti eînai*) manejándose con dificultad y sin poder captar exactamente lo que es, sin recurrir a una sólida creencia (*pístis*) como respecto de otras cosas, a causa de lo cual pierde en las demás lo que haya de valioso: algo de esta
506a índole y magnitud, ¿diremos que debe quedar cubierto de tinieblas para aquellos que son los mejores en la Polis, con los cuales hemos de realizar nuestros intentos?

—De ningún modo.

—Me parece, en todo caso, que, si se desconoce en qué sentido

las cosas justas y bellas [de la Polis][28] son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore esto en ellas[29]; y presiento que nadie conocerá adecuadamente [las cosas justas y bellas] antes [de conocer en qué sentido son buenas].

—Presientes bien.

b —Pues entonces, nuestra Polis estará perfectamente organizada, si el guardián que sobrevigila es alguien que posee el conocimiento de estas cosas.

—Forzosamente –dijo Adimanto–. Pero tú, Sócrates, ¿qué dices que es el bien? ¿Ciencia (*epistéme*), placer o alguna otra cosa?

—¡Hombre! –dije–, yo veo bien claro que no te contentarás con lo que opinen otros acerca de este caso.

—Es que no me parece correcto, Sócrates, que haya que atenerse a las opiniones de los otros y no a las de uno, tras haberse ocupado tanto siempre de esos asuntos.

c —Pero ¿es que acaso te parece correcto decir acerca de ellas algo que no se sabe como si se supiera?

—Como si se supiera, de ningún modo, pero sí como quien está dispuesto a hablar conociendo aquellas cosas que conoce.

—¿Y no percibes que las opiniones (*dóxai*) sin ciencia (*epistéme*) son todas lamentables? En el mejor de los casos son ciegas. ¿O te parece que se diferencian en algo los ciegos que hacen correctamente su camino que los que conjeturan correctamente sin comprensión (*noûs*)?[30]

—En nada.

—¿Quieres entonces contemplar cosas lamentables, ciegas y tor-
d tuosas, en lugar de oír de otras cosas claras y bellas?

—Por Zeus –exclamó Glaucón–, no te vayas como si ya estuvieras al final.

Nosotros, en efecto, estaremos satisfechos si del modo que discurriste acerca de la justicia, la templanza, así también discurres acerca del bien.

[28] Añado "de la Polis" porque de eso se trata, sea de leyes y costumbres, como dice Adam, o de instituciones y costumbres, como traduce Cornford.

[29] O sea, que ignora en qué sentido son buenas las cosas justas y bellas. O en otras palabras, *cuál es la relación del Bien con todo lo justo y bello.*

[30] En el *Menón* 97c-98a se valora la "opinión correcta" *(orthé dóxa)* pero se diferencia los momentos en que "por medio de un razonamiento causal" se convierte en "ciencia" de los casos en que dichas opiniones correctas son meramente aciertos casuales y circunstanciales.

III
TEXTO DE LA ALEGORÍA DEL SOL

—Y yo también, mi amigo, estaré muy satisfecho. Pero me temo que no sea capaz, y que, por entusiasmarme, me desacredite y vuelva ridículo.[31] Más bien diría yo [sigan siendo] felices y deje-
e mos por ahora lo que es en sí el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso me permita alcanzarlo, tal como pienso. Pero en cuanto a lo que parece un vástago del Bien y lo que más se asemeja a este, estoy dispuesto a hablar, si les gusta a ustedes; si no, dejamos la cuestión.

—Habla, entonces, para otra oportunidad nos debes el relato sobre el padre.

7a —Ojalá, dije, que pueda pagarlo y ustedes recibirlo; no, como ahora, solo los intereses (*tókoi*). Por ahora reciban esta criatura (*tókos*)[32] y vástago del Bien-en-sí[33]. Pues bien, cuídense de que no los engañe involuntariamente de algún modo, rindiéndoles cuenta fraudulenta del interés (*tókos*).

—Nos cuidaremos todo lo que podemos; tú habla sin cuidarte.

—Pero debemos ponernos de acuerdo, y recordar lo que he dicho antes y con frecuencia hemos hablado en otras oportunidades.[34]

b —¿Cuáles?

—Hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así en cada caso de cada [multiplicidad] (*hékasta*) decimos que existe y distinguimos con el lenguaje (*lógos*).

—En efecto.

Esta actitud testaruda de Sócrates, que parece hacerse rogar, tiende a amortiguar los ctos de una descripción que de otro modo podría pasar por altisonante; y en el mento en que se llega al clímax del relato, Glaucón se echa a reír, en 509c, y Sócrates recuerda que él no había querido llegar a eso.

Juego de palabras con dos significados de la palabra *tókos:* "interés" y "criatura".

Literalmente "el Bien mismo", pero usamos la fórmula corriente ("en-sí" es "en-sí smo", a diferencia de lo buena que puede ser cualquier cosa).

Algo semejante a lo que se dirá ahora se "ha dicho antes" en V, 476a; pero el "con cuencia hemos hablado en otras oportunidades" no se puede referir a la *República* ni diálogos anteriores. Ver nota 25 de pág. 20.

—También decimos que hay algo Bello-en-sí y Bueno-en-sí y análogamente, respecto a todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples, a la inversa a su vez las postulamos como siendo una unidad, de acuerdo con una idea única, y llamamos a cada una "aquello que es".

—Así es.

—Y de unas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras
c que a su vez, las ideas son pensadas, pero no vistas.[35]

—Indudablemente.

—Ahora bien, ¿por medio de qué vemos las cosas que se ven (*horómena*)?

—Por medio de la vista.

—Así es, y por medio del oído las que se oyen, y por los demás sentidos todas las cosas sensibles. ¿Sí o no?

—Sí.

—¿Has advertido que el artesano (*demiourgós*)[36] de los sentidos modelo (*demioúrgesen*) mucho más perfectamente la facultad (*dýnamis*) de ver y ser visto?

—No mucho.

—Y sin embargo examina. ¿Hay algo de otro género que el oído
d necesita para oír y la voz para ser oída, de modo que si este ter-
cer [género] no se hace presente [uno] no oirá, o bien [la otra]
no se oirá?

—No hay nada.

[35] Resulta paradójica esta evolución de la palabra *idéa*, que proviene del aoristo *ideîn* del verbo *horáo*, "ver", usado precisamente en este pasaje. En Homero el vocablo (como su sinónimo *eîdos*) significa "figura", y a veces es contrapuesto con una cualidad interior: así Alejandro Paris es tachado por Héctor de cobarde, aunque bello en la figura (*Ilíada* I, 39-45). Pero también Platón usa la palabra en tales acepciones, no solo para referirse a las hermosas figuras corporales de los jóvenes Lisis y Cármides en los diálogos homónimos, sino en la misma *República* (II, 380d), para criticar la mitología homérica, que hace que los dioses se metamorfoseen ante los hombres, y abandonen su propia "figura" para aparecerse con "figuras varias". Tal vez el uso metafísico –que hace ya Demócrito– proceda de la literatura hipocrateana, donde a veces, como han hecho notar Taylor y Friedländer, aparece la palabra en el sentido de "cuadro" de una enfermedad, como un conjunto de rasgos típicos aunque no sean siempre visualizables. A menudo el vocablo se usa en el sentido más trivial de "especie". Ver nota 37.

[36] Hasta el *Timeo* no se hace explícito el mito del artesano o demiurgo hacedor del mundo parte por parte, pero la idea ya se insinúa en el *Fedón* 96 y ss., donde se nos cuenta lo que esperaba de la lectura de Anaxágoras. Aquí por primera vez se hace mención, en pasajes que, como este, pueden ser de ficción literaria, o de sentido metafórico, pero la vemos reiterada en VII, 529e.

—Yo creo que tampoco otras muchas [facultades], por no decir ninguna, necesita de nada de esa índole, ¿o puedes decir alguna?

—Yo no.

—Pero a la [facultad] de la vista y del [ser] visible (*horatón*) ¿no piensas que falta algo?

—¿Cómo?

—Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella,
e y el color está presente en las cosas; si no se añade un tercer gé-
nero que existe por naturaleza específicamente para ello, sabes
que la vista no verá nada, y los colores serán invisibles.

—¿A qué te refieres?

—A lo que tú llamas luz.

—¡Es cierto!

508a —Por consiguiente el sentido de la vista y la capacidad de ser
visto están ligados por un vínculo de una especie[37] nada peque-
ña, de mayor estima que los otros nexos, salvo que la luz no sea
estimable.

—Muy lejos está de no ser estimable.

—Pues bien, ¿a cuál de los dioses que [hay] en el cielo[38] atribuyes la autoría de este [fenómeno] por el cual la luz hace que la vista sea y que las cosas más hermosas que se ven sean vistas?

—Al mismo que tú y que cualquiera de los demás; pues es evidente que preguntas por el sol.

—Y la vista, ¿cómo es por naturaleza respecto de este dios?

—No sé.

b —La vista no es el sol ni aquello en lo cual se genera, a saber, lo
que llamamos ojo.

—No, claro.

—Pero es el más afín al sol, creo, de todos los órganos que conciernen a los sentidos.

—Con mucho.

—Y la facultad que posee ¿no es algo así como un fluido que tiene dispensado por el sol?

—Ciertamente.

—En tal caso, el sol no es la vista, pero siendo su causa, es visto por ella.

[37] Aquí la palabra *idéa* es empleada en el sentido más trivial de la época.

[38] Platón, como Aristóteles, participa de la creencia común de que los astros son dioses. Ver *Timeo* 40a y *Metafísica* XII, 8, 1074b, 1-10.

—Así parece.

c —Pues bien –dije–, este [sol] pueden decirme que es el vástago del Bien, que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que aquel lugar pensable (*noetô tópo*) respecto del pensamiento (*noûs*) y de lo que se piensa (*nooúmena*), esto es [el sol] en el [lugar] visible respecto de la vista y de las cosas que se ven (*horómena*).

—¿Cómo? Explícate mejor.

—Los ojos, tú sabes, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores ya no están iluminados por la luz nocturna sino por el resplandor de la luna,[39] ven débilmente y parecen casi ciegos, como si no tuvieran claridad en la vista.

—Así es.

d —Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven claramente, y parece como si estos mismos ojos tuvieran [claridad].

—Sin duda.

—Del mismo modo piensa así en lo que conviene al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad (*alétheia*) y lo real (*tò ón*), lo piensa, conoce y parece tener inteligencia (*noûs*). Pero cuando [se vuelve] hacia lo sumergido en la oscuridad, lo que nace y perece, entonces opina (*doxázei*) y ve débilmente opiniones (*dóxas*) que la hacen ir de aquí para allá, y parece no tener inteligencia.

—Eso parece, en efecto.

e —Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y al que conoce le otorga la facultad [de conocer] puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia (*epistéme*) y la verdad, concíbela como cognoscible,[40] y aun siendo bellas ambas cosas –el conocimiento (*gnôsis*) y la verdad–, para considerar correctamente [el asunto], consideramos que [la Idea del Bien]
509a es algo distinto y más hermoso que ellas. Y así como dijimos que era correcto tener a la luz y a la vista como afines al sol pero sería erróneo creer que son el sol, ahora es correcto considerar que ambas cosas, la verdad y el conocimiento, son afines al Bien pero

[39] *Phénge* también puede indicar resplandor de luces artificiales, pero la acepción más común alude a la luz de la luna.

[40] Así como en 508b se dijo que el sol, aun siendo causa de la vista, era visto por esta (si bien la vista es correlativa del *noûs* o inteligencia, no del conocimiento, cuyo correlato sensible sería "ver").

sería erróneo creer que una u otra fueran [el] Bien, ya que la naturaleza (*héxis*)[41] del Bien es mucho más digna de estima.

—Hablas de una belleza extraordinaria, ya que produce la ciencia y la verdad, y además está por sobre ellas en cuanto a belleza. Sin duda que no te refieres al placer.

—¡Dios nos libre! Más bien sigue examinando la comparación (*eikón*).

b —¿De qué modo?

—Creo que puedes decir que el sol no sólo aporta a las cosas que se ven la facultad de ser vistas, sino la generación (*génesis*), el crecimiento (*aúxe*) y alimento (*trophé*), sin ser él mismo generación.[42]

—Eso es cierto.

—Y así dirás que a las cosas cognoscibles no solo les viene del Bien el ser conocidas sino que también les llega de Él el existir (*tò êinai*) y la esencia (*ousía*),[43] aunque el Bien no sea esencia (*ousía*), sino algo que se eleva más allá de la esencia (*ousía*) en cuanto a dignidad y potencia (*dýnamis*).[44]

Y Glaucón se echó a reír: —¡Apolo! –dijo–, ¡qué elevación milagrosa![45]

c —Tú eres culpable –repliqué–, pues me has forzado a decir lo que pensaba sobre ello.

[41] Más adecuado al lenguaje de nuestros días sería decir "el *status* del Bien".

[42] En este pasaje ya está obrando de algún modo la contraposición *génesis-ousía* (devenir-esencia) tal como aparecerá en el libro VII, 525e-526e, pero especialmente en 534a: lo que la *dóxa* es a la *génesis*, la *nóesis* lo es a la *ousía* (ya en el libro V, 477 y ss. se había advertido sobre algo intermedio entre el puro no-ser y el puro ser, y sin denominarlo aún "devenir" o "generación", se decía que era objeto de conocimiento de la *dóxa*). Claro que el sol, por divino que sea, no es *ousía* en el sentido de la Idea, pero lo que Platón quiere decir es, como se verá, que así como el sol produce *génesis* sin ser *génesis*, el Bien produce *ousía* sin ser *ousía*.

[43] Traduzco *ousía* por "esencia" (también podría verterse "ser" o "realidad"), y dejo el carácter existencial a cargo del verbo sustantivado en infinitivo *tò êinai* (expresión nueva en Grecia, ya que no se trata de un metalenguaje).

[44] Como las cosas cognoscibles en cuestión son las Ideas, aquí el Bien aparece como una super-Idea, creadora de las demás como el "Dios" "hacedor de naturalezas" (*phytourgós*) del libro X, 596b-697d. A la luz del *Fedón* 97c-99c se ve que, puesto que cada Idea es lo mejor que podemos concebir algo, en todas las Ideas está presente el Bien, y es incluso lo que las hace ser Ideas, en tanto unidades perfectas.

[45] Ver nota 31 en la pág. 23.

IV
TEXTO DE LA ALEGORÍA DE LA LÍNEA

—Está bien, y de ningún modo te detengas, sino prosigue explicando la similitud respecto del sol, si es que queda algo [por ser dicho].[46]

—Bueno, es mucho lo que queda.

—Entonces no dejes de lado ni lo más mínimo.

—Me temo que [dejaré de lado] mucho; no obstante lo que me sea posible en este momento no lo omitiré.

—No, por favor.

d —Piensa entonces, como decíamos, quiénes son los que reinan: uno el del género y del lugar pensable (*noetón*), otro el del invisible (*horatón*), y no digo el del cielo (*ouranós*) para que no creas que hago juego de palabras. ¿Captas estas dos especies (*eíde*) la visible, la pensable?

—Las capto.

—Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve (*horómenon*), y otra la del de lo que se piensa (*nooúmenon*), y tendrás claridad y oscuridad [de las secciones] entre sí; en el [género] de lo que se ve [tenemos primeramen-
e te] una sección de imágenes. Llamo "imágenes" primeramente
510a a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas [las superficies] que por su constitución son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole, ¿te das cuenta?

—Me doy cuenta.

—Por ahora la otra [sección] a la cual esta se asemeja, [a la que corresponden] los animales que viven a nuestro alrededor, y todo lo que crece y el género entero de cosas fabricadas [por el hombre].

[46] Aunque aparentemente prosigue la alegoría del Sol, J. E. Raven ("Sun, divided line and cave", en *Plato's thought in the making*, Cambridge, 1965, pp. 141-142) hace notar que es un pasaje de transición hacia la alegoría de la Línea, y que resulta "vital para una interpretación correcta de la analogía que sigue". Por estar de acuerdo con Raven, hacemos comenzar aquí la nueva alegoría.

—Supongámoslo.

—¿Estás dispuesto a declarar que [la línea] ha quedado dividida en cuanto a su verdad o no [verdad] de modo que lo opinable (*tò doxastón*) es a lo cognoscible (*tò gnostón*) como la copia es a aquello de lo que es copiado?

b —Ciertamente.

—Ahora bien, examina si no hay que dividir también la sección del [género] pensable (*noetón*).

—¿Cómo?

—Ahí: en una [parte] de ella el alma, sirviéndose como imágenes de las cosas antes imitadas, se ve forzada a buscar a partir de supuestos (*ex hypothéseon*), no marchando hasta un principio (*arkhê*) sino hacia la conclusión (*teleuté*). En la otra, en cambio, avanza hasta un principio no-supuesto (*arkhé anypóthetos*) y [bien ha partido] de supuestos (*ex hypothéseos*), y sin [recurrir a] imágenes, como en la otra, hace el camino (*méthodos*) con Ideas mismas y por medio de ellas mismas.[47]

—Esto que dices no lo he aprehendido suficientemente.

c —Pues veamos nuevamente, ya que será más fácil que entiendas si te digo esto antes. Creo que sabes que los que se ocupan de la geometría y el cálculo (*logismós*) y cosas de esa índole dan por supuesto (*hypothémen*) lo par y lo impar, las figuras (*skhémata*) y tres especies de ángulos y cosas afines, según cada camino de investigación (*méthodos*). Como si las conocieran, las adoptan como supuestos (*hypothéseis*), y no estiman (*axioûsi*) que deben dar cuenta (*lógon didónai*)[48] a nadie, ni a sí mismos ni a los demás, como si fueran

[47] Es decir, entre una subsección y otra de la sección pensable existe esta diferencia: si bien en ambas se parte de supuestos, en una se va hacia la conclusión (usando imágenes sensibles) y en otra se asciende hasta el principio (sin usar imágenes sensibles). La proporción entre los distintos segmentos de la línea ha sido tradicionalmente ilustrada por los intérpretes con el trazado de una línea horizontal, donde se marcan las secciones y subsecciones. Raven (obra citada, p. 145) protesta contra tal horizontalidad, y dibuja la línea verticalmente, de modo que el principio supremo quede arriba y se ilustre en forma más adecuada el "ascenso" y "descenso". A nosotros no nos interesa tanto que la línea sea dibujada horizontal o verticalmente, sino que no se la conciba como referida básicamente a objetos, especialmente en lo concerniente a la sección pensable, y sí, en cambio, como aludiendo a operaciones mentales y procedimientos epistemológicos (usar supuestos, imágenes sensibles, etc.).

[48] *Lógon didónai* es a veces traducido por "definir". En la sección 2 ('Hipótesis e imágenes sensibles') del capítulo VIII damos nuestras razones para justificar nuestra traducción y rechazar, por inadecuada, la de "definir".

d evidentes a cualquiera: antes bien, partiendo (*arkhómenoi*) de ellas atraviesan el resto de modo consecuente (*homologoúmenos*) para concluir en aquello que proponían al examen.

—Sí, esto lo sé.

—Por consiguiente, sabes que se sirven de figuras (*eíde*)[49] que se ven (*horómena*) y hacen discursos (*lógoi*) acerca de ellas, aunque no estén pensando en ellas, sino en aquellas [Ideas] a las cuales estas se parecen. De este modo hacen discursos en vista al Cuadrado-en-sí y a la Diagonal-en-sí y no [en vista a la diagonal] que dibu-
e jan, y así con lo demás. De las cosas-en-sí que modelan y di-
511a bujan hay sombras, así como imágenes en el agua, y ellos las usan como imágenes, buscando ver (*ideîn*) a aquellas cosas-en-sí que no se podrán ver salvo por el pensamiento (*diánoia*).[50]

—Es cierto lo que dices.

—A esto aludía como la especie pensable (*noetón*). Pero [como dije, en esta primera sección de lo pensable] el alma se ve forzada a servirse de supuestos (*hypothéseis*) en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio (*ep'arkhén*), por no poder remontarse por sobre los supuestos. Y para eso usan como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de aquellos [que eran sus imitaciones].

b —Comprendo que te refieres a la geometría y a las técnicas afines.

—Comprende entonces la otra sección de lo pensable, si digo que la razón (*lógos*) misma aprehende por medio de la facultad (*dýnamis*) dialéctica (*tóû dialégesthai*), y hace de los supuestos (*hypothéseis*) no principios (*arkhaí*) sino realmente supuestos, los que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, no supuesto (*anypóthetos*),[51] y tras aferrarse a él, ateniéndose a las

[49] Aquí tenemos el uso homérico de *eîdos*, que en este pasaje resulta un tanto paradójico, y revela que el vocablo seguía siendo usual, en esta acepción, en tiempos de escribir esta obra. Pero como acaba de emplearse en el sentido metafísico de Ideas (y luego en el más trivial de "especie") Platón añade, para evitar confusión, "que se ven", lo cual en Homero habría sido redundante.

[50] Raven asigna aquí a *diánoia* el significado técnico que tiene poco más abajo en 511c-d. No es imposible, pero aún no se ha explicitado, y el verbo respectivo *dianoeîn* acaba de ser empleado como "pensar", sin más. En todo caso, es interesante que se use el verbo "ver" (en su aoristo, *ideîn*) para una operación no-sensible, lo que ilustra cómo siente Platón el carácter visual de las cosas-en-sí (por algo las llama Ideas).

[51] Este pasaje es paralelo del VII, 532-534, donde se habla del método dialéctico, que, a diferencia del habitual en matemáticas, marcha por encima de los supuestos hasta

c cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas por medio de ellas y en dirección a estas, hasta concluir en Ideas.

—Comprendo, aunque no suficientemente, ya que me parece que te refieres a una tarea enorme: quieres distinguir la [sección] del ser y de lo pensable contemplado por la ciencia dialéctica como más claro que lo [contemplado] por las llamadas técnicas, para las cuales los supuestos son principios y los que los contemplan se ven forzados a contemplarlos por medio del pensamiento
d discursivo (*diánoia*) pero no por los sentidos; pero a causa de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia (*noûs*) acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio, y me parece que llamas "pensamiento discursivo" (*diánoia*)[52] el estado [mental] (*héxis*) de los geómetras y afines, pero no "inteligencia" (*noûs*), con lo que el "pensamiento discursivo" viene a ser algo intermedio entre la conjetura y la inteligencia.

—Entendiste más que suficientemente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que generan en el alma: inteligencia (*nóesis*) a la suprema, pensamiento discursivo (*diánoia*) a la segunda; a la tercera asigna la creencia (*pístis*) y a la cuarta la conjetura (*eikasía*), y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad, tanto más participan de la claridad.

—Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices.

una *arkhé* que no se da por supuesta (es un principio evidente), que en 534e se dice que es el Bien-en-sí.

[52] Cornford (*The Republic of Plato*, Oxford, 1941) traduce *diánoia* en su acepción técnica –que es la que le confiere Platón en este pasaje– por "abstracción" (también Raven, obra citada). Para nosotros se trata de una interpretación básicamente correcta, en la medida en que entendemos que Platón piensa en una operación mental que debe ir abstrayendo de lo sensible la esencia pura. No obstante, este planteo ideal es el que se formula en el libro VII al hablar de cada disciplina matemática, por lo cual no estamos seguros de si tiene aplicación en este pasaje de la alegoría de la Línea, donde se dice que es más oscura que el puro pensamiento o *noûs*. Esta claridad del *noûs* hace que lo imaginemos como un pensamiento intuitivo, y por eso, a diferencia de él, traducimos *diánoia* por "pensamiento discursivo", que razona.

V
TEXTO DE LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA

1) Relato alegórico

VII —Después de esto -dije- imagínate (*apeíkason*) nuestra naturale-
514a za en esta condición, en lo que respecta a [su] educación (*paideía*) y falta de educación. Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna,[53] que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz; en ella desde niños están con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer
b allí y mirar solo delante de sí, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos de ellos hay la luz de un fuego que brilla detrás de ellos, y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima [del biombo], los muñecos.

[53] Cornford *(The Republic of Plato,* p. 222*)* asocia la imaginería de la caverna a misterios órficos, en los cuales un primer paso de la iniciación consistiría en conducir al catecúmeno a cavernas o cámaras oscuras que representaran el mundo subterráneo o "infierno" para que le fueran revelados objetos sagrados a la luz de una hoguera. Cornford no cita sus fuentes, pero hay muchos libros plagados de este tipo de fantasía, que hallan su inspiración a veces en textos provenientes de los primeros tiempos del cristianismo y de los ritos de los cristianos en las catacumbas de Roma. Lo cierto es que "en tiempos primitivos se podía aproximar a las divinidades entrando en cavernas", según informa H. W. Parke (*Greek Orakles,* Londres, 1967, p. 26), a propósito del hallazgo de grutas en santuarios que han servido para oráculos apolíneos. Pero Apolo y Zeus solo se han apropiado de santuarios que, al parecer, correspondían a la madre-Tierra, sin perder por eso su carácter oracular (ver cap. 3, "The cavern and the Apolline Medium", y 4, "Primitive Delphi"). Como comprenderá el lector del texto platónico, este no guarda relación con ninguna de estas posibilidades. A lo sumo, si el hombre griego pre-homérico buscaba la verdad de boca de la Diosa Tierra en grutas subterráneas, la caverna de esta alegoría se presenta como una contrapartida, ya que hay que salir afuera de ella para ver la verdad. En *Leyes V,* 727d-e, se usa la contraposición "hijo de la tierra" (*gegenés*)-"Olímpico" para contrastar al cuerpo con el alma, y aunque en sus últimas obras procuró dar un lugar al elemento femenino-material en su cosmovisión religiosa, Platón siempre vio la verdad en la luminosidad y en las alturas, lejos de la oscura tierra.

—Me lo represento.
c —Ahora imagínate que del otro lado del tabique pasan sombras
515a que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres, y otros animales hechos en piedra y madera y de todas clases[54]; y entre los que pasan unos hablan y otros se callan.

—Extraña comparación (*eikón*) haces y extraños [son esos prisioneros].

—[Pero son] como nosotros.[55] Porque, en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos o unos de otros otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a ellos?

b —Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.

—Y lo mismo de [los objetos que llevan] los que pasan [no pueden mirar más que lo proyectado por el fuego].

—Ciertamente.

—Pues bien, si dialogaran entre sí, ¿no crees que entenderían que es a las cosas reales que están nombrando, tal como las ven?

—Necesariamente.

—Y si la prisión tuviera un eco desde el lado que tienen delante, y alguno de los que pasan [del otro lado del tabique] hablase, ¿te parece que creerán que lo que oyen [proviene] de otra cosa que de la sombra que pasa delante de ellos?

—No, por Zeus.

c —¿Y los prisioneros no tendrán por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales (*skeuastá*)?[56]

—Es de toda necesidad.

—Examina ahora qué les sucedería naturalmente[57] si se produje-

[54] Como dice Adam, "los originales de la caverna (excepto los prisioneros mismos, 515a) son *skeuastá*", es decir, "utensilios artificiales".

[55] En el *Fedón* se dice que "los hombres estamos en una especie de prisión" (62b), aunque la liberación corresponde a los dioses; y en el pasaje 67d se habla de liberarse "del cuerpo como si se tratara de cadenas" precisamente porque, como en este pasaje, nos impide la aproximación a la verdad. Cf. *Cratilo* 400c, donde se dice que la palabra *sôma* no solo significa "cuerpo" sino también "celda", y que, de hecho, el cuerpo encadena al alma. Véase el final de la nota 53.

[56] Ver nota 54.

[57] Cuando dice "naturalmente" (*physei*) puede significar tanto un hecho que los devolviese a un estado natural desde otro antinatural, como es el estar alejado de la luz (Adam), cuanto que la liberación o lo subsiguiente sea natural.

se una liberación de sus cadenas y una curación de su ignorancia. Si se liberase [a uno de ellos] y forzase a levantarse repentinamente y a volver el cuello y marchar mirando la luz, al hacer todo esto sufriría y a causa del descubrimiento sería incapaz de ver aque-
d llas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué crees que respondería si se le dijese que lo que ha visto hasta entonces eran tonterías, y que, en cambio, ahora [está] más próximo a la verdad y vuelto hacia cosas más puras y mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno [de los hombres] que pasaban [del otro lado del tabique] y se lo obligara a contestar a preguntas sobre lo que son, ¿no crees que se sentirá en dificultades y que considerará las cosas que antes veía como más verdaderas que las que se le muestran ahora?

—Mucho más verdaderas.

e —Pues bien, y si se lo forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludir [la luz] y volverse hacia aquellas cosas que podía mirar, considerando que esas son realmente más claras que las que se le muestran?

—Así es.

—Y si por la fuerza se lo hiciera arrastrar por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llevarlo hasta la luz del sol,
516a ¿acaso no sufriría y se irritaría por ser arrastrado y después de llegar a la luz tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos verdaderos?

—Ciertamente, si le sucede repentinamente.

—Tendría que acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. Primeramente miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras (*eídola*) de los hombres y de las otras [cosas reflejadas] en las aguas, luego [los hombres y las cosas] mismas. En seguida, contemplaría de noche las [cosas que hay] en el cielo
b y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y a la luna, más fácilmente que durante el día el sol y la [luz] del sol.

—Claro está.

—Por fin, pienso, podría mirar el sol no en imágenes (*phantásmata*) en el agua ni en otros medios, sino en-sí y por-sí, en su propia región, y contemplar cómo es.

—Necesariamente.

—Y después de esto, con respecto al [sol] concluiría que es lo que produce las estaciones y años y que gobierna todo lo que [hay]
c en el lugar, que se ve (*horómenos*), y que es causa, de algún modo, de las cosas que ellos habían visto.

—Es evidente que llegaría a estas [conclusiones] después de todo esto.

—Ahora bien, si él se acuerda de su primera morada, y de la sabiduría que allí [se creía tener], así como de sus compañeros de cautiverio, ¿no crees que se sentiría feliz del cambio y se apiadaría de ellos?

—Ciertamente.

—Respecto de los honores y elogios que se daban unos a otros, y de las recompensas para el que con mayor agudeza divisaba las cosas que pasaban [detrás del tabique], y al que más se acordaba
d cuáles habían desfilado antes y cuáles después en forma habitual, y a aquel de ellos que fuera más capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría ansioso respecto a ellos y que envidiaría a los más honrados y poderosos de aquellos? ¿O no le pasaría como el [Aquiles] de Homero, y "preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre" [58] o soportar cualquier cosa antes que [volver] a su anterior modo de conjeturar y la vida de otrora?

e —Yo también creo que padecería cualquier cosa antes que soportar la vida de otrora.

—Y ahora concibe esto. Si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento [anterior] ¿no tendría los ojos ofuscados por tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

[58] Las palabras homéricas están en *Odisea*, XI, 489-90, cuando Aquiles rechaza el consuelo de Ulises por hallarse en el Hades. Tras haber dicho Ulises que Aquiles impera en el Hades, Aquiles responde: "No quieras consolarme de la muerte, queridísimo Ulises, / pues preferiría ser un labrador que fuera siervo / de un hombre pobre, que no tuviera muchos bienes / antes que enseñorearme sobre todos los muertos". Platón no cita en forma versificada, ya que altera el modo, tiempo y persona de los verbos "preferiría" y "ser" ("preferiría" es dicho por Aquiles, obviamente, en primera persona, mientras aquí se alude, en tercera persona, al prisionero liberado), pero las otras palabras son textuales. Adam sigue a Bosanquet en la ponderación de la oportunidad de la cita, al expresarse en ella lo detestable del mundo de las sombras "en comparación con el mundo de la vida humana". Cornford dice que la cita "sugiere que la Caverna es comparable con el Hades", pero a esto habría que aclarar que sería *con el Hades homérico, no con el Hades platónico* (no digo con el Hades de la época de Homero o de la de Platón, para no cambiar o simplificar la riqueza de los respectivos ámbitos culturales). En efecto, en el Hades homérico las figuras no tienen "vida mental" (*Ilíada* XXIII, 104; *Od.* 476; cf. 218-224). En Platón, en cambio, el Hades es un lugar –a veces final, generalmente de tránsito– donde el alma liberada y separada respecto del cuerpo, puede contemplar las cosas-en-sí mismas o Ideas (*Fedón* 66d-68a, cf. *Menón* 81d, y en otro sentido el mito de Er en *Rep. X*, 612b y ss.). Precisamente en el libro III se hace la misma cita que aquí, pero rechazándola por referirse negativamente al Hades (386b-c). Aquí, en cambio, la cita vale sin referencia al Hades, sino a un lugar sombrío, subterráneo o no.

—Claro que sí.
517a —Y si él tuviera que discriminar nuevamente aquellas sombras en
ardua competencia con aquellos que han tenido siempre cade-
nas, vería confusamente hasta que los ojos se reacomodaran a ese
estado y se acostumbraran [nuevamente], en un tiempo nada bre-
ve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por
haber subido hasta lo alto, se hubiese estropeado los ojos, y que ni
siquiera valía la pena intentar marchar arriba?[59] Y si intentara de-
satarlos y conducirlos [hasta arriba], si pudieran tenerlo en sus
manos y matarlo, ¿no lo matarían?[60]

—Seguramente.

2) Interpretación general de la alegoría

b —Pues bien, debemos aplicar esta alegoría (*eikón*) a las cosas que
anteriormente han sido dichas. Por un lado, comparamos la re-
gión que se muestra por medio de la vista a la morada-prisión, y la
luz del fuego [que hay]l en ella a la potencia del sol; por otro
lado, compara con el ascenso y contemplación de las cosas [que
hay] arriba, *el camino del alma hacia el lugar pensable*[61] (*eis tòn tópon
noetón*) y no te equivocarás en cuanto a lo que pienso, ya que es
eso lo que deseas oír. Dios sabe si esto es verdad en realidad; en
todo caso, lo que a mí me parece es que en lo cognoscible lo que
aparece al fi-
c nal, y con dificultad de la vista, es la Idea del Bien. Una vez perci-
bida, ha de concluir que *es la causa* de todas las cosas rectas y be-
llas que en el [lugar] visible ha engendrado la luz y es su señor, y

[59] Aunque de algún modo esto puede conectarse con lo siguiente, que parece aludir a Sócrates, nos trae más pronto a la memoria la anécdota que narra Hermipo (Diógenes Laercio I, 34) acerca de Tales: por observar las estrellas cayó en una zanja, lo que provocó la risa de una anciana de su casa.

[60] Por lo menos desde Adam los comentaristas ven aquí una alusión a la muerte de Sócrates. Claro que luego se hablará de que la vuelta a la caverna es necesaria, aunque en un sentido algo distinto de lo que lo hizo Sócrates. En la interpretación no se hablará ya del riesgo de muerte sino de la incomodidad de una situación inferior a la que se ha alcanzado afuera, pero de las posibilidades de mitigarla y la necesidad de experimentarla.

[61] Subrayo lo que es una evidente reiteración de lo expresado en la alegoría de la Línea, donde la línea no es tanto una imagen de dos mundos de objetos cuanto del recorrido mental (epistemológico del alma).

que en el [lugar] pensable es señora y *productora de la verdad y del
pensamiento*[62] (*noûs*), y que es necesario verla para poder obrar con
sabiduría tanto privada como públicamente.

—Comprendo, en la medida que pueda entenderte.

—Mira entonces también si convienes en esto, y no te asombres
d de que los que han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse
de las cosas humanas, sino que las almas aspiran a pasar el tiem-
po arriba; lo cual es natural, si la alegoría (*eikón*) narrada tiene
vigencia.

—Muy natural.

—Tampoco sería extraño que alguien que de contemplar las co-
sas divinas pasa a las humanas pasara vergüenza y pareciera ridí-
culo viendo confusamente; y no acostumbrado aún suficientemen-
te a las tinieblas presentes, se ve forzado, en los tribunales o en
cualquier otra parte, a disputar sobre sombras, o sobre figurillas
de las cuales [hay] sombras, respecto de lo justo, y a reñir en tor-
e no a esto, de un modo tal que esto es discutido por quienes jamás
han visto la Justicia-en-sí.

—De ningún modo sería extraño.

518a —Pero si alguien piensa un poco, recuerda que los ojos ven con-
fusamente por dos tipos de perturbaciones; uno al trasladarse de
la luz a la tiniebla y otro de la niebla a la luz. Y al considerar que
estas cosas suceden en lo que al alma respecta, cuando la ve per-
turbada e incapacitada de mirar algo, en lugar de reírse
irracionalmente, habría que examinar cuál de los dos casos es: si
b al salir de una vida brillante se ve confusamente por falta de hábi-
to, o si, viniendo de una mayor ignorancia hacia lo más brillante
es obnubilado por el resplandor de la luz. Así, en un caso, se feli-
citará de lo que le pasa y de la vida [a que arriba], o bien se apia-
dará, y si se quiere reír de él, la risa será menos absurda que si se
descarga sobre el [alma] que desciende desde la luz.

—Hablas mesuradamente.

—En tal caso, es necesario considerar, si todo esto es verdad, que

[62] Subrayo lo que es una evidente reiteración de la alegoría del Sol, con lo cual podemos advertir, en pocas líneas, la continuidad entre las tres alegorías y elementos comunes.

[63] Los sofistas. Según Adam, el participio *epangellómenoi* es un término técnico para referirse a la profesión de los sofistas, y cita, entre otros diálogos platónicos, *Protágoras* 319a y *Gorgias* 447e.

c la educación no es tal como proclaman algunos[63] que es. Dicen que, al no estar la ciencia en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos.

—Ellos dicen eso, en efecto.

—Ahora bien, el presente relato (*lógos*)[64] quiere significar que el alma de cualquiera tiene en sí el poder (*dýnamis*) de aprender y el instrumento (*órganon*) para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz dejando las tinieblas si no [gira] con todo el cuerpo, así es con toda el alma que hay que volverse desde lo engendrado, hasta que llegue a ser capaz de soportar el contemplar
d la realidad (*tò ón*), y lo más brillante de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. ¿No es así?

—Así es.

—Por consiguiente, [la educación] es la técnica (*tékhne*) del volverse (*periagogé*) del modo más fácil y la conversión del modo más completo, pero no como si le infundiera el ver [a algo que no lo posee], puesto que ya lo posee, sino que, en caso de que se vuelva incorrectamente y mire lo que no se debe, posibilitar la conversión.

—Así parece en efecto.

—Es cierto que en los demás casos de las llamadas virtudes del alma[65] parecen estar cerca de las [cualidades] del cuerpo,[66] y en
e efecto, si previamente ellas no están presentes [pueden] ser implantadas por el hábito y el ejercicio. Pero la [virtud] de comprender[67] parecería corresponder más bien a algo por entero más

[64] La alegoría de la Caverna. En el presente pasaje queda puntualizado el principal motivo diferenciador de la misma respecto de las anteriores alegorías, a saber, su carácter pedagógico, que implica, como se ve, una teoría contrapuesta a la teoría pedogógica implícita (o no) en la enseñanza de los sofistas.

[65] *Areté* puede ser traducida aquí por "virtud" (aunque Chambry prefiere decir "facultad", sobre la base de la corriente sinonimia con *dýnamis*), dada la ostensible referencia a la justicia, la templanza, la valentía y la sabiduría (504a). Ciertamente en el libro I, 353d-e, se reconoce a la justicia como *areté* propia del alma (tal como la vista lo es respecto de los ojos, por lo cual cabe la traducción "facultad", "capacidad"). Pero ya hemos dicho (p. 15, nota 10) que la *República* ha sido escrita a lo largo de una década, aproximadamente, y el texto del libro I es anterior a la tripartición del alma que se efectúa en IV, 436a (a la que alude en VI, 504a). Cf. el tratamiento de las cuatro virtudes cardinales en IV, 427e-433e.

[66] Cualidades como agilidad, rapidez, etcétera.

[67] En el pasaje citado al final de la nota 65 se menciona la presencia de las virtudes, inclusive la *sophía* (428b-429a), *en el cuerpo* de los ciudadanos. Por eso no traduzco aquí la facultad de aprender como "sabiduría" (*wisdom*, dicen Cornford y Raven).

519a divino: nunca pierde su potencia (*dýnamis*), y según adonde sea dirigida, es útil y provechosa, o bien inútil y perjudicial, ¿o acaso no te has percatado de que esos que son llamados malvados, pero [en realidad son] astutos,[68] tienen un alma diminuta que mira penetrantemente y ve con agudeza aquellas cosas a las que se dirige; porque no tiene la vista débil sino que está forzada a servir al mal, de modo que, cuanto más agudamente mira, tanto más mal produce?

—Sí, en realidad es así.

—Sin embargo –dije–, si desde niño se arrancara lo que en esta na-
b turaleza es plomífero, afín a lo que deviene, y que por medio de excesos en la mesa, placeres de esa índole y lujuria, que inclinan hacia abajo la vista de alma,[69] entonces, desembarazada de esos [pesos] se volvería hacia las cosas verdaderas, y con este [poder] en los mismos hombres verá del modo penetrante con que [ve] las cosas a las cuales ahora está vuelta.

—Es muy probable.

—¿Y no es también probable, sino incluso necesario a partir de lo ya dicho, que ni los [hombres] sin educación ni experiencia de la
c verdad podrán gobernar adecuadamente la Polis alguna vez, ni tampoco los que se permitan pasar todo su tiempo en el estudio: los primeros, porque no tienen vista en la vida la única cosa[70] a que es necesario apuntar al obrar en todo lo que se hace privada o públicamente; los segundos, porque no querrán actuar [en esas cosas], considerándose como si ya en vida estuvieran residiendo en la Isla de los Bienaventurados?[71]

—Es cierto.

[68] Tal cual se lee el pasaje (ver Liddell-Scott, *Sophós* I.2.a) parece contradecirse con la doctrina del mal involuntario (que generalmente es atribuida a Sócrates, pero cuya autoría es más probable que sea de origen platónico), ya que los malvados deberían ser ignorantes. Sin embargo, el sentido de *sophós* no indica aquí sabiduría, sino astucia: tienen mirada penetrante pero mal dirigida, por lo cual su astucia no es incompatible con su ignorancia de fondo.

[69] Aquí, aunque metafóricamente, se atribuye "vista" al "alma" (como "espíritu"), y se mezclan alegoría y realidad.

[70] La Idea del Bien, que, dice Adam en la nota respectiva, "es por consiguiente claramente *no solo un concepto metafísico* sino ético; la meta de la conducta tanto como la causa última del conocimiento y de la existencia" (subrayado mío).

[71] ¿Cree Platón en una vida *post mortem*, con un posible final feliz en el cielo, como dice la mitología moderna, o en la Isla de los Bienaventurados, como dice la mitología heroica tal vez (si Píndaro es buen testigo de ello) reavivada por los órficos? En todo caso, aquí el pasaje está teñido de ironía, lo mismo que en la otra referencia a dicha Isla (540b), y el mito final, en el libro X, no habla de un término feliz sino de una migración cíclica.

—Claro que es una tarea de nosotros, los fundadores [de esta Po-
lis], obligar a [los hombres de] naturaleza mejor dotados a em-
prender el estudio (*máthema*) que hemos dicho antes que era el
d supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso, y tras
haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles
lo que ahora se les permite.

—¿Qué cosa?

—Permanecer allí y no estar dispuestos a descender junto a aque-
llos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean
pobres o excelentes.[72]

—Pero entonces ¿seremos injustos con ellos y los haremos vivir
mal cuando pueden [vivir] mejor?

e —Te olvidas nuevamente,[73] amigo mío, que [la verdadera] ley no
atiende a que una sola clase (*génos*) la pase excepcionalmente bien
en la Polis, sino que se las compone para generar en la Polis ente-
ra esto: que se armonicen los ciudadanos, sea por la persuasión o
por la fuerza, haciendo que se presten entre sí los servicios, de
520a modo [que los de] cada [clase] sean capaces de beneficiar a la
comunidad (*tò koinón*).[74] Y si se forja a tales hombres [capaces de
con-templar el Bien] en la Polis no es para permitir que cada uno
se enderece hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la
consolidación de la Polis.

—Es verdad; lo había olvidado, en efecto.

3) Consideraciones finales

—Podrás observar, Glaucón, que no seremos injustos con los filó-
sofos que hemos formado, sino que les hablaremos con justicia, al
forzarlos a ocuparse y cuidarse de los demás. Les diremos, en efec-

[72] Este pasaje evidencia que se distorsiona el sentido de la alegoría de la Caverna si se la hace terminar antes (para Raven, por ejemplo, la alegoría concluye en 517a). En 516b-e, en efecto, se ha denigrado por completo el regreso a la caverna, con sus trabajos y recompensas (cf. 516c). Ahora, en cambio, se ve que todo resulta una quimera si los gobernantes no aplican un sistema pedagógico que permita ascender al mundo, y si ellos mismos no son filósofos.

[73] Ya en IV, 419a, el hermano de Glaucón, Adimanto, protesta porque los gobernantes no pueden disfrutar de bienes, a pesar de contar con el máximo poderío. La respuesta de Platón era similar a la presente: el proyecto esbozado no atiende a una sola clase (*éthnos*) sino a la Polis entera (420a). En el contexto siguiente leemos *génos* en lugar de *éthnos*, pero el sentido es el mismo.

[74] A menudo *tò koinón* = *polis* (ver mi versión del *Critón*, Eudeba, 1973, p. 195).

b to, que es natural que en otras Polis[75] los que hayan llegado a ser
[filósofos] no participen en los trabajos de la Polis, porque se han
criado como espontáneamente, al margen de la voluntad del régi-
men (*politeía*) respectivo; y aquel que se ha criado solo sin deber
alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo
en compensar su alimento a nadie. Pero no es el caso con uste-
des.[76] A ustedes nosotros los hemos formado tanto para ustedes
como para la Polis, para ser conductores y reyes de los enjam-
c bres,[77] los hemos educado mejor y más completamente que a los
[de otras Polis] y más capaces de participar en ambas cosas [o sea,
tanto en la filosofía como en la política].
Por consiguiente, cada uno a su turno[78] debe descender hacia la
morada común a los demás y habituarse a contemplar las tinie-
blas. En efecto, una vez habituados verán mil veces mejor las cosas
de allí y conocerán cada una de las imágenes, de qué son [imáge-
nes], por que ustedes habrán visto antes lo verdadero concerniente
a las cosas bellas, justas y buenas.[79] Y así la Polis valdrá, para noso-
tros y para ustedes, como una realidad, no como un sueño, como
pasa actualmente en la mayoría [de las Polis], donde compiten
d entre sí como entre sombras y disputan en torno al gobierno, como
si fuera algo bueno y de enorme valor. Pero lo cierto es que en la
Polis en la que menos anhelan gobernar los que tienen que ha-
cerlo, [el gobierno] es forzosamente el mejor y alejado de disen-
siones, mientras que [el gobierno] que experimente lo contrario
tendrá gobernantes contrarios [a lo que ellos mismos pretenden].

[75] Las "otras Polis" son las sociedades existentes en ese tiempo, donde no había universidades que formaran filósofos, y menos aún a costa del Estado.

[76] Platón no habla a Glaucón como si este fuera filósofo, sino que, dramatizando, se representa la situación como si tuviera delante de sí a los filósofos recién sacados de la caverna.

[77] La comparación con abejas es socrático-platónica, tal como es evangélica la similitud con ovejas.

[78] En 540b, al retomar el símil de la Caverna, se vuelve a hablar del descenso "por turno" o gobierno rotativo de los filósofos.

[79] Aquí repetimos la observación hecha en nota 72 de p. 40: en 516e-517a se mostraba sólo el movimiento del enceguecimiento del que regresa a la caverna desde la luz. Por consiguiente, si la alegoría terminara en 517a o poco más adelante, se perdería esta fase posterior y de importancia fundamental: a la luz de las Ideas el hombre puede moverse mejor en el mundo fenoménico (desde el punto de vista profético-evangélico se diría que es capaz de ver "los signos de los tiempos", aunque Platón no podría pensar en eso, por no poner para nada en juego el tiempo histórico).

—Es muy cierto.

—¿Y te parece que los que hemos formado se rehusarán a estas cosas que hemos dicho, y no estarán dispuestos a compartir en la Polis los trabajos cada uno por turno, incluso residiendo la mayor parte del tiempo juntos en [el ámbito de] lo puro?[80]

e —Imposible, porque estamos ordenando cosas justas a los justos, y por sobre todo cada uno ha de gobernar por necesidad, al contrario de lo que sucede ahora a los que gobiernan en cada Polis.

521a —La cosa es así, mi amigo; si has hallado para los que van a gobernar un modo de vida (*bíon*) mejor que el gobernar, podrás obtener una Polis bien gobernada. En efecto, solo en esa Polis gobiernan los que son ricos de verdad, porque no es en dinero que han de ganar felicidad, sino en una vida virtuosa y sabia. No, en cambio, donde los poco dotados y ansiosos de bienes particulares marchan sobre los asuntos públicos, convencidos de que ahí deben apoderarse de lo bueno, ya que el gobierno se convierte en objeto de disputa, y esta guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto de la Polis.

—Es verdad, sin duda.

b —¿Sabes acaso de algún otro modo de vida que el de la verdadera filosofía que lleve a menospreciar el gobierno de las cosas de la Polis?

—No, por Zeus.

—Ahora bien, es necesario que no tengan acceso al gobierno los que están enamorados de él; si no, [surgirán] rivales [que los] combatirán.

—Así es.

—En tal caso, ¿impondrás la vigilancia de la Polis a otros que, además de ser los más inteligentes en lo que concierne al mejor gobierno de la Polis, prefieran otros honores y un modo de vida mejor que el del gobernante de la Polis (*politikós*)?

—A otros de ningún modo.

[80] El ámbito de lo puro no está en el más allá, como en el *Fedón* 67a-b, ya que, de lo contrario, sería imposible alternar tales residencias (en el más allá) con la participación en el gobierno de la Polis: más bien debe consistir en la tranquila contemplación de las Ideas y del Bien supremo, pero en vida. Es decir, como se dirá en 540b, "se ocuparán la mayor parte [del tiempo] de la filosofía", alternativamente con sus deberes políticos durante el resto de su vida, tras lo cual, y habiendo formado a otros filósofos que los reemplacen, "se marcharán a habitar en la Isla de los Bienaventurados" y la Polis los recordará con monumentos fúnebres, sacrificios públicos, etcétera.

VI
TEXTO DE LA INTERPRETACIÓN TÉCNICA DE LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA[81]

1) Presentación del problema

c —¿Quieres entonces que examinemos de qué modo se formarán tales [hombres], y cómo se los ascenderá hacia la luz, como dicen que algunos han ascendido desde el Hades hasta los dioses? [82]

—¿Cómo no habría de quererlo?

—Pero esto, me parece, no es como un revoleo de cáscaras [en el que, según del lado que caiga la cáscara, el bando de niños que ha tomado como divisa la "noche" persigue al que ostenta la del "día", o viceversa][83] sino un volverse (*periagogé*)[84] del alma desde un día

[81] Decimos "interpretación técnica", porque ya desde 517b Platón ha brindado una interpretación general de la alegoría mostrando cómo, sobre la base del camino (descrito en la alegoría de la Línea) que el alma debe recorrer de un ámbito al otro, se hace necesaria una técnica pedagógica con sentido ético-político. Pero a partir de 521c se extiende sobre los detalles de esta técnica pedagógica, en cuyo texto una y otra vez vemos que se está trabajando en base al ejemplo del ascenso de los prisioneros de la caverna hacia la luz (y el descenso posterior, aunque este sea ya político).

[82] La última frase ("como dicen", etc.) no se compagina con nada que diga Platón en la *República*, y apenas puede ser comparado al ascenso del mito escatológico del final del *Fedón*, de los justos *no desde el Hades sino desde el fondo de la cavidad que tienen por tierra* hasta la tierra verdadera, donde se verán con los dioses. Ni con *Fedón* 82b-d, que citan Jowett-Campbell, ya que allí no hay cuestión de tránsitos desde el Hades al "lugar puro" con los dioses. Chambry interpreta el "dicen que algunos hombres" a la luz de *Los trabajos y los días* de Hesíodo (170 y ss.), donde tampoco se habla de ascensos. De este modo, o bien se trata de una referencia a mitos como el del *Gorgias* (523 y ss.), donde se habla de juicios *post-mortem*, que determinan que los justos vayan a la Isla de los Bienaventurados y los injustos al Tártaro, o bien de una alusión a casos aislados como el de Esculapio, de quien todavía Justino Martir (en su *Apología*, a la que remite Adam) veía un anticipo del ascenso de Jesús desde los infiernos hasta el cielo, formula que textualmente no pertenece a la época griega clásica ni corresponde a este pasaje.

[83] Entre corchetes he añadido las palabras que hacen más comprensible el texto. Ver sobre el juego de la *ostrakínda* el diccionario Liddell-Scott, y la nota en Adam: la cáscara tiene un lado negro y otro blanco, que representan respectivamente a la noche y al día. Un chico grita "noche o día" y revolea la cáscara. Chambry dice: "Platón quiere decir que la educación no es un juego sin consecuencias, sino una tarea científica lenta y laboriosa".

[84] Sobre la *periagogé* del alma ver el pasaje 518d.

sombrío hasta un [día] verdadero; o sea, un camino de ascenso hacia la realidad (*tò ón*), [camino] al que correctamente llamamos filosofía.
—Con seguridad.
d —Habrá entonces que examinar qué estudios tienen este poder (*dýnamis*).
—Ciertamente.
—¿Y qué estudio, Glaucón, será el que arranque al alma desde lo que deviene (*tó gignómenon)* hacia la realidad (*tò ón*)? Al decirlo pienso a la vez esto: ¿no hemos dicho que [los filósofos] debían ya en su juventud haberse ejercitado en [el arte] de la guerra?
—Lo hemos dicho, efectivamente.
—Por consiguiente, el estudio que buscamos debe añadir otra cosa a aquella.
—¿Cuál?
—No ser inútil a los hombres que combaten.
—Así debe ser, siempre que se pueda.
e —Ahora bien, en lo anterior[85] los educábamos por medio de la gimnasia y de la música.
—En efecto.
—Y la gimnasia de algún modo se ocupa de lo que se genera y perece, ya que tiene a su cargo el crecimiento y corrupción del cuerpo.
—Parece que sí.
—No es este entonces el estudio que buscamos.
522a —No, efectivamente.
—¿Será acaso la música tal como la hemos descrito anteriormente?
—No, porque, si te acuerdas, [la música] era la contrapartida de la gimnasia. Por medio de hábitos educaba a los guardianes, inculcándoles no un [verdadero] conocimiento (*epistéme*) sino acordes armoniosos y movimientos rítmicos; en cuanto a las palabras, los dotaba de hábitos afines a aquellos, tratáranse de palabras míti-
b cas o más verdaderas; pero nada había en ella de un estudio que condujera hacia algo como lo que buscas ahora.
—Me haces acordar muy minuciosamente; en efecto, no había en realidad nada de esto. Pero, excelente Glaucón, ¿qué será entonces? Porque en cuanto a las técnicas manuales (*tékhnai bánausoi*) [ya hemos visto lo que] parecían ser todas [ellas].[86]
—Claro está, pero ¿qué otro estudio queda, si dejamos de lado la música, la gimnasia y las técnicas?
—Y bien, si no podemos tomar nada fuera de estas cosas, tomemos algo que se pueda extender sobre todas las cosas.

2) La aritmética

c —Por ejemplo, este [conocimiento] universal (*koinón*) que sirve a todas las técnicas, operaciones intelectuales (*diánoia*)[87] y ciencias (*epistêmai*): aquel que hay que aprender al principio.
—¿Cuál?
—Algo simple, [que permite] distinguir el conocimiento del uno, del dos y del tres: en una palabra, me refiero a aquello [que trata del] número y cálculo. ¿No es acaso de tal modo que toda técnica y toda ciencia están forzadas a ser partícipes de ello?
—Es cierto.
—¿Incluso el arte de la guerra?
—Necesariamente.
d —Pues Palámedes presenta a Agamemnón como bien ridículo general en cada oportunidad, en las tragedias. ¿O no te has percatado de que [los tres grandes trágicos] dicen que [Palámedes] inventó el número y [gracias a ello] ordenó las filas del ejército en Troya y numeró las naves y todo lo demás, como si antes nada hubiera sido contado, y al parecer Agamemnón ni siquiera sabía cuantos pies tenía, ya que no sabía contar? ¿Qué piensas de semejante general?[88]

[85] En el libro II, 376e y ss. Platón alude aquí a los pilares básicos de la educación aristocrática tradicional: gimnasia y música (poesía y música propiamente dicha).

[86] Jowett-Campbell remiten a VI, 495d, donde se habla de la superlativa situación de la filosofía más abandonada, en comparación con las técnicas y artesanías serviles que Platón juzga mutilan el cuerpo y degradan el alma.
[87] Adam traduce "modos de pensamiento". En todo caso, estoy de acuerdo con él, contra la sugerencia de Jowett-Campbell de que el vocablo *diánoia* esté usado aquí en el sentido técnico acordado en 511c. El uso en plural supone una acepción más vulgar.
[88] Platón se burla de la leyenda (que es aludida en el fr. 180 Nauck de Esquilo y 582 Nauck de Eurípides, así como en la *Apología de Palámedes*, DK 82B11A) que atribuye la invención de la aritmética a un personaje mítico, sea Palámedes, o bien Prometeo (como en *Prometeo encadenado* 459, de Esquilo). Cornford remite al *Timeo* 47a, donde se atribuye la invención del número a la visión humana del día y la noche, los meses, los períodos regulares de las estaciones, los equinoccios, los solsticios, etcétera.

—Que era muy extraño, si esto es cierto.

e —Por consiguiente, ¿impondremos necesariamente a un varón guerrero el estudio que le permita calcular y contar?

—Más que cualquier otra cosa, si quiere entender en lo concerniente al ordenamiento de un ejército, o, más bien, si por lo menos quiere ser un hombre.

—¿Te das cuenta en que consiste el estudio a que me refiero?

—No.

523a —Parecería que, aunque es de aquellos [estudios] que buscamos porque por naturaleza conducen [al ámbito] de la inteligencia (*nóesis*), nadie lo usa correctamente pero es indudablemente algo que atrae hacia la esencia (*ousía*).

—¿Qué quieres decir?

—Intentaré aclararte cómo me parece que es. A tal efecto dividiré por mi parte las cosas que son conducentes [hacia la inteligencia de la realidad] y las que no [lo son]; si las consideraras conmigo, me darás tu asentimiento o te rehusarás, de modo que podremos ver más claramente si es como presiento.

—Muéstramelo.

—Te puedo mostrar, si miras bien, que, mientras algunas [de las

b cosas que se presentan] en las percepciones no incitan a la inteligencia al examen, por haber juzgado suficientemente merced a la percepción, otras sin duda la estimulan a examinar, al no proporcionar a la percepción nada digno de confianza.

—Es claro que te refieres a las cosas que aparecen a lo lejos o con sombras pintadas [en escenarios para producir efectos artificiales].

—No, no has entendido a qué me refiero.

—¿A qué te refieres, entonces?

—Las cosas que no incitan [a la inteligencia al examen] son las

c que producen a la vez dos sensaciones contrarias. A las que producen [a la vez dos sensaciones contrarias] las considero como estimulantes, ya que la percepción no muestra más esto que lo contrario, sea más cerca o más lejos que lleguen. Te lo diré de un modo más claro. Estos tres decimos que son dedos: el meñique, el índice y el mayor.

—Bien.

—Ahora piensa que hablo [de ellos] como viéndolos de cerca. Después obsérvalos conmigo de este modo.

—¿Cómo?

d —Cada uno de ellos aparece igualmente como un dedo, y en ese sentido no importa si es visto en el medio o én el extremo, si es blanco o negro, si es grueso o delgado, etcétera. En todos los casos el alma de la mayoría [de los hombres] no se ve forzada a preguntar a la inteligencia (*nóesis*) qué es un dedo, porque de ningún modo la vista le ha indicado que el dedo a la vez sea lo contrario de un dedo.

—Claro que no.

e —Es natural entonces que semejante [percepción] no sea estimulante de la inteligencia ni la despierte.

—Es natural.

—Ahora bien, en cuanto a la grandeza o la pequeñez de los [dedos], ¿ve la vista suficientemente, y le es indiferente que uno de ellos esté en el medio o en el extremo? ¿Y del mismo modo [le pasa a] el tacto con lo denso y lo delgado, lo blando y lo duro? Y en general los demás sentidos no se muestran indigentes en lo

524a que hace a cada una de estas [cualidades]. Primeramente el sentido asignado a [percibir] lo duro ha sido forzado a ser asignado a [percibir antes] lo blando, y transmite (*parangéllei*) al alma el haber percibido una misma cosa como dura y como blanda.

—Así es.

—¿Pero no es forzoso que en estos casos el alma sienta la dificultad acerca de qué significa esta sensación por "duro" si de lo mismo dice que es "blando"? Y lo mismo con la [sensación] de lo liviano y de lo pesado: qué es lo liviano y [qué lo] pesado, si lo pesado es liviano y lo liviano es pesado.

b —Y en efecto, son extrañas comunicaciones al alma, que reclaman un examen.

—Es natural, en estos casos, que el alma apele a la reflexión (*logismós*)[89] y a la inteligencia (*nóesis*) para intentar examinar primeramente si cada cosa que se le transmite es una o dos.

—Claro está.

[89] *Logismós*, en conexión con *arithmós*, lo hemos traducido más arriba como "cálculo" (522c), tal como *logízesthai* conectado con *arithmeîn* (522e), referidos a *logistiké* y *arithmetiké* (525a), es decir, disciplinas del cálculo y del número. En el presente pasaje *logismón* está más bien relacionado con *logistikón*, como la parte reflexiva -racional por antonomasia- del alma (IV, 439d y ss.).

—Así, si parecen dos cosas, cada una parecerá una distinta [de la otra].
—Sí.
—Y si cada una de ellas [parece] una, y ambas [parecen] dos, estando separadas [serán] dos para la inteligencia, pero si no es-
c tán separadas no serán pensadas como dos sino como una.
—Correcto.
—Pero decimos que la vista ha visto [algo] grande y pequeño, no separadamente, sino como algo confundido. ¿No es así?
—Sí.
—Para aclarar esto la inteligencia (*nóesis*) está forzada a ver lo grande y lo pequeño, no confundirlos sino discriminarlos, a la inversa que la vista.
—Es cierto.
—¿No es acaso a raíz de eso que se nos ocurre preguntar primeramente qué es lo grande y qué lo pequeño?
—Sin duda.
—Y de este modo era como hablábamos de lo pensable (*noetón*), por un lado, y de lo visible, por otro.
d —Completamente cierto.
—Y bien, esto es lo que intentaba decir ahora, cuando decía que algunos objetos estimulaban al razonamiento (*diánoia*),[90] otros no; y que yo definía como estimulantes a aquellos que producían sensaciones contrarias a la vez, mientras los otros no despertaban a la inteligencia (*nóesis*).
—Lo comprendo, y estoy de acuerdo contigo.
—Ahora bien, ¿en cuál de las dos [clases de objetos] te parece que están el número y la unidad?
—No me doy cuenta.
e —Saca la conclusión de lo ya dicho. En efecto, si la unidad (*tò hén*) es vista tal como es o percibida por algún otro sentido, como decíamos en el caso de un dedo, no será atrayente hacia la esencia (*ousía*). Pero si se la ve en alguna contradicción, de modo que no parezca más unidad que lo contrario [de la unidad o sea multiplicidad], se necesitará de un juez, y el alma forzosamente estará en dificultades y buscará, revolviendo en sí el pensamiento, pregun-

[90] Como se ve, aquí tampoco *diánoia* es usado en el sentido técnico de 511c, ya que es alineado con *nóesis* sin matices diferenciadores.

tándose que es en sí la unidad. De este modo el aprendizaje (*má-*
25a *thesis*) de la unidad puede estar entre los que guían y dirigen [el alma] a la contemplación de lo real (*ò ón*).
—Ciertamente, la visión de la unidad alcanza en este punto el máximo; en efecto, vemos una cosa como una y a la vez como infinitamente múltiple.
—Pero si es así con lo uno, ¿no pasará lo mismo con todo número?
—Claro que sí.
—Y el arte de calcular (*logistiké*) y la aritmética (*arithmetiké*) entera [tratan] del número.
—Sin duda.
b —Parecen entonces [artes] conductoras hacia la verdad.
—En forma maravillosa.
—Están entonces entre los estudios que buscamos; pues al guerrero, para ordenar su ejército, le hace falta aprender estas cosas, y el filósofo, para escapar del ámbito de lo que deviene (*génesis*), debe aprehender la realidad, sin lo cual jamás llegará a ser un [ser] racional[91] (*logistikós*) [por antonomasia].
—Así es.
—Claro que nuestro guardián es tanto guerrero como filósofo.
—Ciertamente.
—Sería conveniente establecer por ley este estudio, Glaucón, y persuadir a los que van a participar en las supremas [funciones]
c de la Polis a aplicarse al arte del cálculo (*logistiké*), pero no como quien hace cualquier cosa (*idiotikôs*), sino hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia (*nóesis*), y tampoco para hacerlo servir para compras y ventas, como hacen negociantes y mercados, sino a fin de [utilizarlo] para la guerra y para la fácil conversión del alma desde el ámbito del devenir (*génesis*) hacia la verdad y realidad (*ousía*).
—Es muy bello lo que dices.
d —Y además, pienso ahora tras lo dicho sobre el estudio que concierne a los cálculos, qué ajustado y útil en muchos aspectos nos

[91] Chambry traduce "un aritmético", pero aunque, como nota Adam -y Cornford- probablemente *logistikós* incluya un juego de palabras entre el sentido que le damos en la traducción (de acuerdo con la tripartición del alma) y el de "experto en cálculos", la acepción más lógica nos parece ser la que damos, toda vez que Platón no usa *arithmetikós*, y el doble sentido no es claro.

es respecto de lo que queremos, con tal que se emplee para conocer y no para comerciar.[92]

—¿De qué modo?

—Así: este [estudio] del que estamos hablando eleva intensamente el alma y la obliga a discurrir acerca de los Números-en-sí,[93] sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles o tangibles.[94] En efecto, sabes sin du-
e da que los expertos en estas cosas, si alguien intenta cortar teóricamente la unidad, se ríen y no lo aceptan, y si tú la divides en partes, ellos a su vez la multiplican, cuidando de que lo uno no parezca uno sino muchas partes.

—Es verdad lo que dices.

526a —Y si les preguntan a ellos, Glaucón, "Admirables [sabios], ¿acerca de qué números discurren, en los cuales la unidad -tal como ustedes la consideran- es en todo igual a cualquier otra y no difiere ni en lo más mínimo, ni tiene parte alguna en sí misma?", ¿qué crees que responderían?

—Esto, creo: que [los números] acerca de los cuales hablan solo es posible pensarlos, y no se puede tratar con ellos de ningún otro modo.

b —Tú ves, amigo, que realmente este estudio ha de resultarnos forzoso, puesto que obliga al alma a servirse de la inteligencia (*nóesis*) para [alcanzar] la verdad misma.

—Así procede, en efecto.

—Habrás observado esto: que los calculadores por naturaleza están dotados para todos los estudios, por así decirlo, rápidamente, en tanto que los lentos, cuando son educados y ejercitados en este

[92] Como en la alegoría de la Línea, respecto de los geómetras, Platón tiene aquí por meta una "formalización" de la aritmética que le permita convertirse en ciencia, en contraposición con el uso comercial, que es el que le ha dado origen e impulsado más hasta entonces.

[93] Dice Chambry, siguiendo a Adam: "Los números en-sí mismos son para Platón números matemáticos individuales y nada más. Ocupan el medio entre los objetos sensibles y las Ideas". Análogamente, ante la dificultad de hallarse en VI, 510d, frente al "Cuadrado-en-sí" y a la "Diagonal-en-sí", Adam los toma como "entidades matemáticas" intermedias, cuando es evidente que se trata de la Idea del Cuadrado y de la Idea de Diagonal (véase la 3ª sección de nuestro capítulo VII). En cuanto a los números, en el *Fedón* 104a-105b Platón habla de la Idea del Tres, del Dos, del Cinco, del Cuatro, etcétera.

[94] Se refiere a objetos que representan números en el comercio o en la enseñanza.

[estudio concerniente al cálculo], aunque no obtengan ningún otro provecho, al menos aumentan todos en cuanto a llegar a ser más rápidos.

—Así es.

c —Y, según me parece, no será fácil que encuentres muchas [disciplinas de estudio] que requieran más esfuerzo para aprender y practicar.

—En efecto.

—Por todos estos motivos no hay que descuidar este estudio, sino que los mejores deben educar sus naturalezas en él.

—Convengo, dijo.

) La geometría plana

—Queda entonces establecido para nosotros uno [de los estudios buscados]. [Hay] un segundo que le sigue[95] y examinaremos si nos conviene.

—¿Cuál? ¿Te refieres a la geometría?

—Precisamente -contesté.

d —En cuanto abarca los asuntos de la guerra, es evidente que conviene; porque en lo referente a acampamientos, ocupación de regiones, concentraciones y despliegues de tropas y cuantas formas asuman los ejércitos tanto en las batallas como en las marchas, hace mucha diferencia que el [guardián] mismo sea geómetra (*geometrikós*) y que no lo sea.

En realidad -dije-, respecto de esas cosas es poco de geometría y de
e cálculos lo que basta. Yendo mucho más allá de eso, debemos examinar si tiende a hacer contemplar más fácilmente la Idea del Bien. Y a eso tiende todo aquello que fuerza al alma a girar hacia el lugar en el cual está lo más dichoso de la realidad (*tò ón*), que es necesario ver (*ideîn*) a toda costa.

—Hablas correctamente.

[95] Me inclino por la acepción C.3 de *ékho* en el (Liddell-Scott): "venir a continuación", pero no referido a la posible "primera dimensión" que Adam piensa tendría la aritmética (remitiéndose a *Leyes X*, 894a, sobre la línea pitagórica como una colección de puntos, cuando Platón, según Aristóteles en *Metafísica* I.9, 992a, consideraba al punto como una creencia de los geómetras), sino a la secuencia didáctica que, como el mismo Adam señala, "era probablemente usual en los maestros", ayer como hoy. Aunque nosotros tendemos a ver la secuencia didáctica como una indicación de Platón.

—Entonces, si [la geometría] obliga a contemplar la esencia (*ousía*), conviene: si [obliga a contemplar] lo que deviene (*génesis*), no conviene.

—De acuerdo en que digamos eso.

527a —En esto hay algo que no nos discutirán aquellos que sean siquiera un poco expertos en geometría, y es que esta ciencia es todo lo contrario de lo que dicen de ella los que tratan con ella.

—¿Cómo es eso?

—Hablan de un modo ridículo aunque forzoso (*anankaíos*)[96], como si estuvieran obrando (*práttontas*) o si todas sus palabras [apuntaran] a la acción (*práxis*): hablan de "cuadrar" (*tetragonízein*), "construir" [sobre una línea dada] (*parateínein*), "añadir" (*prostithénei*)
b y todas [las palabras] semejantes que pronuncian, pero la cuestión es que todo este estudio es cultivado [apuntando] al conocimiento.

—Sin duda.

—¿No habremos de estar de acuerdo en algo más?

—¿En qué?

—En que [se la cultiva apuntando] al conocimiento de lo que es siempre (*aeì ón*), y no de lo que en un momento nace y parece.

—Lo hemos de acordar, porque el arte de la geometría es un conocimiento de lo que es siempre.

[96] Dice Shorey, al comentar este pasaje en su edición de la *República* para Classical Loeb: "La palabra *anankaíos* ha sido diversamente malentendida y mal traducida. Simplemente significa que los geómetras se ven compelidos a usar el lenguaje de la percepción sensible aunque piensen en Ideas abstractas de las cuales las imágenes sensibles son solo aproximaciones". Y en la nota a los vocablos cuestionados por Platón, Shorey acota: "Platón no prohíbe el uso de tales términos [a saber, *tetragonízein*, etc.] sino que meramente reconoce su inadecuación para expresar la verdadera naturaleza y propósito de la geometría". Y ya antes, al traducir *geloíos* por "ridículo", dice: "la misma etimología de 'geometría' implica la concepción absurdamente práctica de la ciencia. Cf. *Epínomis*990d *geloîon ónoma* [nombre ridículo]". Fue el profesor H. Cherniss quien, en 1971, me llamó la atención por primera vez hacia la nota de Shorey, para corregir mi interpretación de que Platón formula aquí –como en la alegoría de la Línea– una crítica a las matemáticas, a las que quiere enmendar. Sin embargo, en VII 533c, luego de decir que los matemáticos solo pueden soñar con el ser, nos dice algo que parece demasiado chocante para la pretensión científica de un matemático: "si no conocen el principio, y anudan la conclusión y los [pasos] intermedios a *algo que no conocen*, ¿qué artificio (*mekhanê*) convertiría a semejante encadenamiento en ciencia?" Dicho pasaje parece implicar que el método habitual de las matemáticas, en la medida en que no llegan a un principio –al menos conscientemente–, *necesitaría* de una *mekhané* tan artificial y prodigiosa como la de los escenarios de las tragedias para que ese encadenamiento se convierta en ciencia.

—Ella es entonces, noble amigo, algo que atrae al alma hacia la verdad y que causa que el pensamiento del filósofo se eleve hacia arriba [en procura de las cosas] a que ahora debemos seguir hacia abajo.

—Ella es capaz al máximo para eso.

c —Y si es tan capaz, debe prescribirse lo más posible que los [ciudadanos] de tu bella Polis de ningún modo descuiden la geometría. Por lo demás, lo que proporciona en segundo lugar no es pequeño.

—¿A qué te refieres?

—Lo que tú has mencionado: las cosas que conciernen a la guerra. Y respecto de todos los demás estudios [debes decir que con la geometría] se los comprende mejor. Bien sabemos que hay una total diferencia entre el que ha estudiado geometría y el que no [la ha estudiado].

—¡Total, por Zeus!

—¿Ponemos entonces en segundo lugar este estudio para los jóvenes?

—Pongámoslo.

4) El problema del tercer estudio: la geometría sólida

d —¿Y ahora? ¿Ponemos en tercer lugar la astronomía? ¿o no te parece?

—A mí, sí. En efecto, un buen conocimiento de las estaciones, meses y años conviene no solo al labrador y al marino, sino también al general.

—Me haces gracia, porque das la impresión de temer que a la muchedumbre le parezca que estás estableciendo estudios inútiles. Ahora bien, la cuestión es que, aunque resulta difícil creer, no es insignificante [la utilidad que hay] en estos estudios, [sino que hacen] que un órgano[97] del alma de cada [hombre] se purifique
e y reavive, (tratándose de un órgano) agonizante y enceguecido por las demás ocupaciones, pero que vale más que mil ojos, ya que sólo con él se ve la verdad. Aquellos que están de acuerdo en esto convendrán sin dificultad contigo, mientras que los que nunca hayan percibido nada de esto naturalmente no estimarán lo que digas, porque no ven otra ventaja digna de tener en cuenta

[97] Se refiere a la inteligencia (tomo la nota de Adam).

en estos [estudios como no sea la utilidad práctica]. De modo que
528a examina por ti mismo[98] si discriminas entre las dos [clases de utilidad]; o bien, si dejas de lado ambas, habla del mejor modo posible para ti mismo, sin tener recelo de que algún otro pueda sacar provecho de ello.

—Eso es lo que elijo: decir lo mejor para mí mismo, tanto al preguntar como al responder.

—Da entonces un paso atrás, porque aún no hemos tocado [el estudio] que viene a continuación de la geometría.

—¿Cómo es eso?

b —Después de la superficie (*epípedon*) hemos tomado el sólido (*stereón*) en movimiento, antes de captarlo en sí mismo.[99] Pero lo correcto es que a continuación de la segunda dimensión (*aúxe*)[100] se trate la tercera, o sea lo que concierne a la dimensión de los astros y [todo lo que participa de la profundidad (*báthos*).

—Es cierto, Sócrates, pero me parece que eso no ha sido descubierto aún.

—En efecto, y hay dos causas de ello. Una, porque ninguna Polis le dispensa mucha estima, y, por ser difícil, se la investiga sin mayor esfuerzo; otra, porque los que investigan necesitan un supervisor (*epistátas*)[101], sin lo cual no descubrirían [mucho]. Y en primer lugar es difícil conseguir uno, y en segundo lugar si se lo consigue, tal como están las cosas, no se persuadiría [fácilmente]
c a los que investigan esta [materia], [por ser] sumamente arrogantes. Pero si la Polis entera colabora en la supervisión guiándolos con la debida estima, aquellos se persuadirían y una investigación continuada y vigorosa llegaría a algo debidamente claro. Y ahora mismo en que [esta investigación es] subestimada y mutilada por muchos, incluso por investigadores que no se dan cuenta
d de su utilidad, a pesar de todo esto florece [su propio] encanto, así que no sería asombroso que llegara a manifestarse.

—Y sin duda que tiene un encanto que confiere distinción. Pero explícame más claramente lo que decías. En efecto, proclamabas a la geometría como el tratamiento de la superficie.

—Sí.

—A continuación [pusiste] primeramente la astronomía después de la [geometría plana], pero posteriormente volviste atrás.

—Es que en mi urgencia expuse todo tan rápido que me he demorado.[102] En efecto, a continuación [de la geometría] el camino (*méthodos*) indicaba la dimensión de la profundidad, pero por el estado ridículo de la investigación[103] pase de la geometría a la astronomía, que implica movimiento de volúmenes (*báthos*).

—Correcto.

[98] O sea, sin tener en cuenta las reacciones de un público posible que lo juzgue.

[99] Vale decir, luego de hablar de figuras planas (geometría plana), la conversación ha enfocado la astronomía, lo cual implica hablar de *sólidos en movimiento*, sin examinarlos en sí mismos (o sea, en tanto sólidos, con abstracción de todo movimiento), lo que requiere un estudio de la geometría del espacio, disciplina que, como veremos en seguida, estaba aún en pañales en época de Platón, careciendo incluso de nombre. En el *Epínomis* (obra atribuida a Platón –es una suerte de apéndice de las *Leyes*, como su etimología lo indica–, pero que en general se piensa que ha sido escrita por su discípulo Filipo de Opunte) 990d se la llama *stereometría*, nombre que también usa poco después Aristóteles (*Analítica Posteriora* I.13, 78b y 38). Pero todavía en las *Leyes* VII, 817e, mete en la bolsa de un único *máthema* la medida tanto de magnitudes (primera dimensión), como de superficies (segunda dimensión) y volúmenes (tercera dimensión) si bien poco después, en 819c-820a, ridiculiza el tratamiento vulgar que se hace de estos tres temas.

[100] *Aúxe* significa, en principio, "crecimiento", y Adam prefiere esa traducción aquí, más que nada porque ve el crecimiento a partir del punto. Pero en ningún momento, ni aquí ni en otro escrito, Platón plantea un crecimiento a partir del punto. En *Leyes X*, 894a, se habla de tres "crecimientos" o "dimensiones" a partir de un principio (*arkhé*); pero sin duda que este "principio" no es el punto; y la primera dimensión es indicada en *Leyes* VII, 819e, como la "longitud" (*mêkos*), la segunda como la "superficie" (*plátos*; en *República y Timeo* Platón usa *epípedos*) y la tercera como "profundidad" (*báthos*). La secuencia *mêkos-plátos-báthos* aparece también en *Sofista* 235d. Lo curioso de *Leyes* 894a es que, al llegar a la tercera dimensión, el objeto se torna "sensible a los sentidos". Esto, como se ve en *Timeo* 53d, es porque, no estando aún suficientemente diferenciada la geometría del espacio de la física, del "sólido" al "cuerpo" no hay más que medio paso. Aristóteles, antes físico que matemático, critica por eso la construcción del *Timeo* (*De generatione et corruptione*, I.2, 315b y ss.).

[101] Evidentemente, dentro de la pequeña Polis que era la Academia, Platón ha tratado de hacer de "supervisor" en ese sentido, y sin duda que, epistemológicamente al menos, la geometría del espacio le debe mucho. Ver capítulo VIII. No se trata, por supuesto, de *descubrir* la ciencia en el sentido que hoy damos al vocablo, sino de fundamentar orgánicamente todos los estudios que conciernen a su ámbito, de modo de poder *fundar* la ciencia, y que esta se pueda así "manifestar".

[102] Adam dice que ha de tratarse de un proverbio como el que en inglés dice "más apuro, menor velocidad", que a nosotros nos recuerda el consejo que la anécdota pone en boca de Napoleón, quien decía a su criado: "vísteme despacio, que estoy apurado".

[103] Y de hecho, no se ha hablado prácticamente nada sobre el papel de este estudio en el camino hacia la Idea del Bien, sino que se lo ha mencionado en el orden epistemológico correspondiente.

en estos [estudios como no sea la utilidad práctica]. De modo que
528a examina por ti mismo [98] si discriminas entre las dos [clases de utilidad]; o bien, si dejas de lado ambas, habla del mejor modo posible para ti mismo, sin tener recelo de que algún otro pueda sacar provecho de ello.

—Eso es lo que elijo: decir lo mejor para mí mismo, tanto al preguntar como al responder.

—Da entonces un paso atrás, porque aún no hemos tocado [el estudio] que viene a continuación de la geometría.

—¿Cómo es eso?

b —Después de la superficie (*epípedon*) hemos tomado el sólido (*stereón*) en movimiento, antes de captarlo en sí mismo.[99] Pero lo correcto es que a continuación de la segunda dimensión (*aúxe*)[100] se trate la tercera, o sea lo que concierne a la dimensión de los astros y [todo lo que participa de la profundidad (*báthos*).

—Es cierto, Sócrates, pero me parece que eso no ha sido descubierto aún.

—En efecto, y hay dos causas de ello. Una, porque ninguna Polis le dispensa mucha estima, y, por ser difícil, se la investiga sin ma-

[98] O sea, sin tener en cuenta las reacciones de un público posible que lo juzgue.

[99] Vale decir, luego de hablar de figuras planas (geometría plana), la conversación ha enfocado la astronomía, lo cual implica hablar de *sólidos en movimiento,* sin examinarlos en sí mismos (o sea, en tanto sólidos, con abstracción de todo movimiento), lo que requiere un estudio de la geometría del espacio, disciplina que, como veremos en seguida, estaba aún en pañales en época de Platón, careciendo incluso de nombre. En el *Epínomis* (obra atribuida a Platón –es una suerte de apéndice de las *Leyes,* como su etimología lo indica–, pero que en general se piensa que ha sido escrita por su discípulo Filipo de Opunte) 990d se la llama *stereometría,* nombre que también usa poco después Aristóteles (*Analitica Posteriora* I.13, 78b y 38). Pero todavía en las *Leyes* VII, 817e, mete en la bolsa de un único *máthema* la medida tanto de magnitudes (primera dimensión), como de superficies (segunda dimensión) y volúmenes (tercera dimensión) si bien poco después, en 819c-820a, ridiculiza el tratamiento vulgar que se hace de estos tres temas.

[100] *Aúxe* significa, en principio, "crecimiento", y Adam prefiere esa traducción aquí, más que nada porque ve el crecimiento a partir del punto. Pero en ningún momento, ni aquí ni en otro escrito, Platón plantea un crecimiento a partir del punto. En *Leyes X,* 894a, se habla de tres "crecimientos" o "dimensiones" a partir de un principio (*arkhé*); pero sin duda que este "principio" no es el punto; y la primera dimensión es indicada en *Leyes* VII, 819e, como la "longitud" (*mêkos*), la segunda como la "superficie" (*plátos;* en *República y Timeo* Platón usa *epípedos*) y la tercera como "profundidad" (*báthos*). La secuencia *mêkos-plátos-báthos* aparece también en *Sofista* 235d. Lo curioso de *Leyes* 894a es que, al llegar a la tercera dimensión, el objeto se torna "sensible a los sentidos". Esto, como se ve en *Timeo* 53d, es porque, no estando aún suficientemente diferencia-

yor esfuerzo; otra, porque los que investigan necesitan un supervisor (*epistátas*)[101], sin lo cual no descubrirían [mucho]. Y en primer lugar es difícil conseguir uno, y en segundo lugar si se lo consigue, tal como están las cosas, no se persuadiría [fácilmente]
c a los que investigan esta [materia], [por ser] sumamente arrogantes. Pero si la Polis entera colabora en la supervisión guiándolos con la debida estima, aquellos se persuadirían y una investigación continuada y vigorosa llegaría a algo debidamente claro. Y ahora mismo en que [esta investigación es] subestimada y mutilada por muchos, incluso por investigadores que no se dan cuenta
d de su utilidad, a pesar de todo esto florece [su propio] encanto, así que no sería asombroso que llegara a manifestarse.

—Y sin duda que tiene un encanto que confiere distinción. Pero explícame más claramente lo que decías. En efecto, proclamabas a la geometría como el tratamiento de la superficie.

—Sí.

—A continuación [pusiste] primeramente la astronomía después de la [geometría plana], pero posteriormente volviste atrás.

—Es que en mi urgencia expuse todo tan rápido que me he demorado.[102] En efecto, a continuación [de la geometría] el camino (*méthodos*) indicaba la dimensión de la profundidad, pero por el estado ridículo de la investigación[103] pase de la geometría a la astronomía, que implica movimiento de volúmenes (*báthos*).

—Correcto.

da la geometría del espacio de la física, del "sólido" al "cuerpo" no hay más que medio paso. Aristóteles, antes físico que matemático, critica por eso la construcción del *Timeo* (*De generatione et corruptione,* I.2, 315b y ss.).

[101] Evidentemente, dentro de la pequeña Polis que era la Academia, Platón ha tratado de hacer de "supervisor" en ese sentido, y sin duda que, epistemológicamente al menos, la geometría del espacio le debe mucho. Ver capítulo VIII. No se trata, por supuesto, de *descubrir* la ciencia en el sentido que hoy damos al vocablo, sino de fundamentar orgánicamente todos los estudios que conciernen a su ámbito, de modo de poder *fundar* la ciencia, y que esta se pueda así "manifestar".

[102] Adam dice que ha de tratarse de un proverbio como el que en inglés dice "más apuro, menor velocidad", que a nosotros nos recuerda el consejo que la anécdota pone en boca de Napoleón, quien decía a su criado: "vísteme despacio, que estoy apurado".

[103] Y de hecho, no se ha hablado prácticamente nada sobre el papel de este estudio en el camino hacia la Idea del Bien, sino que se lo ha mencionado en el orden epistemológico correspondiente.

5) La astronomía

—Coloquemos entonces como cuarto estudio la astronomía [esperando] que [el estudio] que ahora dejamos de lado exista cuando la Polis se ocupe de él.

—Naturalmente. Y ahora que puedo hacerlo, Sócrates, dado que [antes] me has reprochado alabar la astronomía de un modo tan
529a vulgar, ahora la elogiaré de un modo que tú compartirás. En efecto, me parece que para cualquiera es evidente que [la astronomía] obliga al alma a mirar hacia arriba y a conducirla desde aquí hacia allí.

—Tal vez sea evidente para cualquiera, excepto para mí: porque a mí no me parece que sea así.

—Pero ¿cómo?

—Del modo que la tratan los que hoy elevan a la filosofía,[104] más bien hacen [a la astronomía] mirar hacia abajo.

—¿Qué quieres decir?

—Que me parece que no es innoble el modo de comprender, de
b tu parte, lo que es el estudio de las cosas de lo alto. En efecto, das la impresión de creer que si alguien levantara la cabeza para contemplar los adornos (*poikílmata*) del techo observándolo, lo consideraría con la inteligencia y no lo contemplaría con los ojos. Tal vez pienses bien, y yo absurdamente. En efecto, yo no puedo concebir otro estudio que haga que el alma mire hacia arriba que aquel que trata con el ser (*tò ón*) y con lo invisible. Pero si intenta instruirse acerca de cosas sensibles, ya sea [mirando] hacia arriba con la boca abierta o hacia abajo con la boca cerrada, digo que no
c ha de aprender nada; pues no obtendrá ciencia de esas cosas [sensibles], y el alma no mirará hacia arriba sino hacia abajo, aunque se estudie nadando de espaldas en tierra o en mar.[105]

—Hágase justicia: tu reproche es correcto. Pero ¿de qué modo dices que se debe aprender astronomía en lugar de la que ahora

[104] Según Adam, Platón piensa aquí en gente como Isócrates, quien, en *Antídosis* 261-262, reconoce a las disciplinas matemáticas un papel auxiliar de la filosofía, para entrenar la mente, pero nunca –como quiere Platón– para que sean enseñadas de modo que su método vuelva realmente el ojo del alma hacia la realidad suprema.

[105] Los giros "con la boca cerrada" o "nadando... en tierra" resultan intraduciles aun en versión libre. Sobre su sentido –por lo demás secundario, que no hace a la esencia del pasaje– Adam se extiende en la nota respectiva (vol. II, p. 1127) y en el apéndice IX al libro VII (vol. II, pp. 185-186).

se estudia, si es que el estudiarla nos será ventajoso para las cosas que afirmamos?

—De este modo. Estos bordados (*poikílmata*)[106] [que hay] en el
d cielo están bordados (*pepoíkiltai*) en lo visible, y aunque sean los más bellos y perfectos de su índole, les falta mucho en relación con los verdaderos; tanto en lo que hace a la rapidez real y a la lentitud real, cuanto al verdadero número y todas las verdaderas figuras, los movimientos de una [figura] en relación con otra, y los que mueven lo que hay en [cada figura]: [estos verdaderos bordados] son aprehensibles por la razón (*lógos*) y el pensamiento (*diánoia*), mas no por la vista.

¿No crees?

—Absolutamente.

—En necesario, entonces, servirse de los bordados que hay en el cielo como de paradigmas para el estudio de aquellos [otros verdaderos], en cierto modo como si se hallaran dibujos que se distin-
e guieran por lo excelentemente dibujados y bien trabajados, obra de Dédalo o de algún otro artesano o pintor. Al verlos un experto en geometría los consideraría sin duda muy bellos en cuanto a la ejecución, pero [consideraría] ridículo examinarlos con esfuerzo
530a serio de modo de captar en ellos [la verdad absoluta de las relaciones entre cantidades] iguales o dobles o de cualquier otra relación.

—Sin duda que le parecería ridículo.

—¿Y no crees que el verdadero astrónomo seguirá el mismo [criterio] al observar los movimientos de los astros? Considerará que el artesano (*demiourgós*) del cielo y de todo lo que [hay] en él lo ha dispuesto todo con la máxima belleza con que es posible constituir tales obras.[107] Pero en cuanto a las relaciones de la noche con el día, del día y de la noche con el mes, y del mes con el año,

[106] Antes *poikílmata* significaba "adornos"; ahora deberíamos usar una palabra más técnica, "constelaciones", pero prefiero un término intermedio entre ese y el usado antes, para que el lector advierta la correlación conceptual que Platón establece entre ambos casos.

[107] Recuérdese nota 36 de p. 24 sobre el artesano (*demiourgós*) de los sentidos en general, y de la vista en particular. Ahora bien, en el *Timeo* 30d-31a se habla sobre la creación del cielo por Dios, un Dios que es llamado "artesano" (*demiourgós*). Nos describe luego la organización de este cielo, con los días, los meses y las estaciones, como resultado del surgimiento del *tiempo*, copia cambiante de la Eternidad del modelo (las Ideas) que ha tenido presente el demiurgo y que ha dado lugar al nacimiento del sol, la luna y los

b y de los demás astros respecto de estas cosas y entre sí, ¿no te parece que considerará absurdo creer que transcurren siempre del mismo modo y que no varían de ningún modo, aunque tengan cuerpo y sean visibles, y tratar de encontrar en ellos la verdad por todos los medios?

—Así me parece, ahora que me lo dices.

—Entonces nos serviremos de problemas en astronomía como lo
c hicimos en geometría, pero abandonaremos el cielo estrellado, si queremos tomar parte de la astronomía realmente de modo de volver útil la [parte que es] por naturaleza inteligente en el alma, [sacándola] del estado de inutilidad.

—Es una tarea mucho mayor que la del que practica ahora astronomía lo que le prescribes.

—Pues creo que en todas las demás debemos prescribir del mismo modo, si es que debemos ser los legisladores más provechosos posibles.

6) La armonía

—Y ahora, ¿puedes sugerir algún [otro] de los estudios que convienen [a nuestro propósito]?

—En este momento no.

d —Sin embargo, el movimiento no ofrece una forma única, sino muchas, creo. Todas, quizá un sabio podrá mencionarlas. Pero que nos sean manifiestas a nosotros, dos.

—¿Cuáles?

planetas o astros errantes (37a 38c). Pero luego pasa a explicar la creación de los mecanismos del alma por los cuales el hombre llega al conocimiento de todo ese cielo. Y así, en 47a nos dice que, gracias a la creación de la vista, el hombre ha podido ver los astros, el sol y el cielo (pasaje al que hemos aludido al hablar de la invención del número, en nota 88 de pág. 45). Esto implica un cambio de metodología de Platón respecto de la astronomía tal como es planteada en *República*, ya que, especialmente en 47b-c, se sitúa el origen de nuestros conocimientos en la percepción visual de los movimientos celestes, que nos lleva a pensar en los movimientos verdaderos y divinos. Este cambio ha sido señalado por Adam y Heath. El ingeniero H. Steinmann, colaborador mío en la investigación del aporte de Platón y otros pensadores antiguos a las matemáticas, quien me hizo notar este cambio de metodología antes de leer yo la alusión en Adam, lleva el cambio hasta las consecuencias de la estructuración matemática del mundo sensible en el *Timeo*, al introducir en él la armonía y el orden inherentes a ellas.

—Además de aquel [o sea, el estudiado en astronomía], el que es su contrapartida.

—¿Cuál es?

—Parecería que, así como los ojos han sido provistos para la astronomía, los oídos han sido provistos para el movimiento armónico,[108] y que estas son ciencias hermanas entre sí, como dicen los Pitagóricos, y nosotros, Glaucón, convendremos. ¿Lo haremos?

—Sí.

e —Como se trata de una tarea de aliento, los seguiremos a ellos [para ver] qué dicen acerca de estas cosas, y cualquier otra que se añada; pero en todos los casos guardaremos lo nuestro.

—¿A qué te refieres?

—A cuidar que aquellos que hacemos estudiar no emprendan nunca algo imperfecto, que les impida llegar al punto al que deben llegar todos [los estudios], como acabamos de decir acerca
531a de la astronomía. ¿O no sabes acaso que con la armonía hacen algo similar? En efecto, se pasan escuchando acordes y midiendo sonidos entre sí, con lo cual trabajan como los astrónomos, en forma interminable.

—¡Y bien ridículo, por los dioses!, cuando hablan de "dos intervalos de un cuarto de tono cada uno" (*pyknómat'atta*)[109] y paran sus orejas como si trataran de captar murmullos de vecinos. Unos afir-

[108] La astronomía ha sido caracterizada en 528e como el "movimiento de los sólidos", según nos recuerda Adam y apela al ojo del mismo modo que el movimiento armónico (o movimiento de acuerdo con las leyes de la armonía) apela al oído. Y aquí Adam se remite a sus notas a *Rep.* III 398d y e, donde dice que, en sentido lato, cualquier concordancia de sonidos agudos y graves es una *harmonía*, pero de hecho esta palabra es usada especialmente para ciertas escalas o "modos musicales" que difieren entre sí por la composición de los intervalos, y por lo tanto, en tono (como nuestros "modo mayor" y "menor").

[109] Como dice Adam, se trata de un término técnico, sobre cuya definición se remite al tratado musical de Aristoxeno. Liddell-Scott indican también *De música* 1135b de Plutarco, de cuya edición Loeb tomó la nota de Einarson-De Lacy, que me ayuda a traducir la expresión. La nota dice así: "El tetracorde, que comprende el intervalo de una cuarta, está dividido en tres intervalos, ligados por cuatro notas. Cuando los dos intervalos más pequeños, sumados entre sí, son más pequeños que el intervalo restante, son llamados un *pyknon* o 'condensación'. En un *pyknon* armónico los dos intervalos son de un cuarto de tono cada uno, y el intervalo restante es un ditono o tercera mayor". Como se ve, en mi traducción apenas recojo una frase que sugiera algo de lo concerniente al asunto en cuestión.

man que pueden percibir un sonido en medio [de otros dos], que da así el intervalo más pequeño, mientras otros discuten que [ese
b sonido] es similar [a uno de los otros]; pero unos y otros anteponen los oídos a la inteligencia (*noûs*).

—Tú te refieres –dije yo– a estos valientes [músicos] que provocan tormentos a las cuerdas y las torturan estirándolas sobre las clavijas. Para no alargar este retrato acerca de los golpes que les dan a las cuerdas con el plectro acusándolas sea de su negativa [a emitir un sonido] o de su modo exagerado [de emitirlo], termino con la descripción. En realidad, no es de ellos que hablo[110] sino de aquellos a los cuales decía que debíamos interrogar acerca de la armonía. En efecto, estos hacen lo mismo [en la armonía] que
c los [otros] en la astronomía, pues buscan números en los acordes que se oyen, pero no se elevan a los problemas de examinar cuáles son los números armónicos y cuáles no y por qué en cada caso.

—Hablas de una empresa digna de los dioses.

—Más bien [diría que es una empresa] útil para la búsqueda de lo Bello y de lo Bueno, e inútil si se lo persigue de otro modo.

—Probablemente.

7) La dialéctica

d —Ahora bien, si el camino que hemos recorrido [a través] de todos estos [estudios] permite arribar a una relación y parentesco de unos con otros, y a demostrar la afinidad que hay entre ellos, llevaremos el asunto hacia el punto que queremos y no trabajaremos en vano; de otro modo, será en vano.

—Presiento que es así, Sócrates; pero la tarea a que te refieres es enorme.

—¿[La que concierne] al preludio, o cual otra? ¿O no sabes que
e todo esto no es más que un preludio a la melodía que se debe

[110] Según una nota que Adam toma del diccionario de Monro, había dos escuelas rivales en teoría musical: "1) los Pitagóricos o matemáticos, que identifican cada intervalo con una proporción, y 2) los 'músicos', que median todos los intervalos como múltiples o fracciones del tono". Obviamente, Platón alude a los primeros, pero Glaucón ha creído que hablaba de los segundos. Como no conozco el diccionario de Monro –y sé en cambio de las dificultades de investigar textos pitagóricos anteriores a Platón– ignoro las fuentes en que se basa; y si estas no residen precisamente en el pasaje que estamos viendo.

aprender? ¿O acaso crees que los versados en aquellos [estudios] son dialécticos?[111]

—¡No, por Zeus! Con excepción de algunos pocos que he encontrado casualmente.

—Pero en tal caso, los que no sean capaces de dar razón o recibirla[112] ¿sabrán alguna vez lo que decimos que se debe saber?

—Nuevamente, no.

532a —Vamos a ver, Glaucón, si no es esta la melodía que la dialéctica (*to' dialégesthai*) ejercita, y, aunque esta sea pensable (*noetón*), es imitada por la capacidad de la vista cuando, como hemos dicho, ensaya mirar primeramente a los seres vivos y luego a los astros, y por fin al sol mismo. Del mismo modo, cuando se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en-sí cada cosa, sin [recurrir a] sensa-
b ción alguna y por medio de la razón (*lógos*), y no detenerse antes de captar por la inteligencia (*nóesis*) misma lo que es el Bien-en-sí, llega al término de lo pensable como aquel [prisionero de la alegoría] al [término] de lo visible.

—Sin duda alguna.

—¿Y bien? ¿No es esta marcha la que llamas dialéctica (*dialektikê*)?

—Ciertamente.

—[Recuerda entonces] la liberación [de los prisioneros] de sus cadenas y el volverse desde las sombras hacia las figurillas y la luz, así como su ascenso desde su morada subterránea hacia el sol; [recuerda luego] su incapacidad de mirar allí a los animales y
c plantas y a la luz del sol: [solo podían mirar] los divinos reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales, pero no ya sombras de figurillas proyectadas por otra luz que respecto del sol era como una imagen. Pues bien, *todo este tratamiento por medio de las técnicas que hemos descripto tienen el mismo poder de elevar lo mejor [que hay] en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los seres,*[113] tal como

[111] Dice Adam en este lugar: "Teodoro es en el *Teeteto* (146b) un buen ejemplo, y cualquiera que conozca a personas que son matemáticos distinguidos pero nada más, estará muy de acuerdo con la enfática réplica de Glaucón: ¡No, por Zeus!"

[112] "Dar razón (*lógon didónai*) y recibirla" es precisamente signo del dialéctico, lo que en lo concerniente a la conversación sería equivalente a "responder y preguntar" (ver *Leyes IV*, 720c, para las mismas palabras que aquí se dice que los médicos empíricos "no dan ni reciben explicación alguna").

[113] Este pasaje es la más clara y sintética evidencia de que la descripción de los estudios matemáticos y la dialéctica constituyen una "explicación técnica" o "interpretación técnica de la alegoría de la caverna".

entonces [en nuestra alegoría se elevaba el órgano] más penetrante del cuerpo hacia la [contemplación] de lo más brillante del lugar corpóreo y visible.
d —Lo admito aunque sin duda es algo difícil de admitir, pero por otro lado es difícil no admitirlo.[114] No obstante -y puesto que no solo en este momento presente hemos de discutirlo, sino que quedan muchas oportunidades para volver sobre él[115]– démoslo por ahora como admitido, y vayamos hacia la melodía para describir-
e la como hemos hecho con el preludio. Dime de qué modo es la capacidad dialéctica, en qué tipos se divide y en qué caminos. Pues me parece que [se trata] de caminos que conducen hacia aquel punto, llegado al cual estaremos, como al fin de una travesía, en reposo.
533a —Es que ya no serás capaz de seguirme, mi querido Glaucón. No es que yo deje de mi parte nada de buena voluntad, pero no sería ya una alegoría (*eíkon*) como antes lo que verías, sino la verdad misma.

Si es realmente así o no, no creo ya que podamos afirmarlo confiadamente, pero sí podemos arriesgarnos a afirmar que hay algo semejante que se puede ver. ¿No es así?

—Claro que sí.

—¿Y también que la facultad dialéctica solo se revelará a aquel que sea experto en los [estudios] que hemos descripto, y que cualquier otro es incapaz?

—Sí, eso se puede afirmar con seguridad.

b —En todo caso, nadie nos discutirá esto: que hay otro método [distinto al de los cinco estudios preliminares][116] que en cada caso de aprehender sistemáticamente (*hodô*)[117] y por sobre todo (*peri pantós*) lo que es cada cosa. Todas las demás técnicas, o bien se ocupan de las opiniones y deseos de los hombres o bien de la creación y fabricación [de objetos], o bien del cuidado de las cosas creadas naturalmente o fabricadas artificialmente. En cuanto
c a las otras que dijimos que captan el ser, como la geometría y las afines en ese sentido, nos hacen ver el ser como en sueños, pero en estado de vigilia no se puede ver con ellas; mientras que se sirvan de supuestos (*hypothéseis*) dejándolos inamovibles, no pueden dar razón (*lógon didónai*) de ellos. Ahora bien, si no conocen el principio (*arkhê*) y anudan la conclusión (*teleutê*) y los [pasos] intermedios (*ta metaxy*) a algo que no conocen ¿qué artificio (*mekhanê*) convertirá a semejante encadenamiento (*homología*) en ciencia (*epistéme*)?

—Ninguno.

—Por consiguiente, el método dialéctico (*he dialektiké méthodos*) es el único que marcha remontándose más allá (*anairoûsa*)[118] de los supuestos, ascendiendo hasta el principio mismo, a fin de consoli-
d darse [allí]. Y [dicho método] empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las técnicas (*tékhnai*) que hemos descripto. A estas muchas veces las hemos llamado "ciencias" (*epistêmai*), por costumbre, pero habría que darles como nombre uno más claro que el de "opinión" (*dóxa*), pero más oscuro que el de "ciencia". En lo dicho anteriormente[119] lo hemos diferenciado como "pensamiento discursivo" (*diánoia*), pero no es cosa de disputar acerca del nombre en materias tales como las que se nos presentan al examen.
e —No, en efecto.

—Entonces estaremos satisfechos, como antes,[120] con llamar a la
534a primera porción (*moîra*) "ciencia" (*epistéme*), a la segunda "pensamiento discursivo" (*diánoia*), a la tercera "creencia" (*pístis*) y a la cuarta "conjetura" (*eikasía*), y estas últimas dos en conjunto "opi-

[114] Dicen Jowett-Campbell: "Es difícil de captar por ser difícil de entender, pero es difícil de no aceptar; porque, cuando se la entiende, aparece como autoevidente".

[115] Dice Adam que estas palabras no deben ser interpretadas como una promesa de tratamiento en diálogos futuros, sino como "solo un modo de indicar, antes de pasar a otra cosa, que el asunto no ha sido agotado". Por mi parte, el *pollakis* (muchas veces u oportunidades) me hace pensar en posibles tratamientos futuros en la Academia, como antes (ver nota 34 en p. 23) ha aludido con el mismo adverbio a tratamientos anteriores de algún asunto.

[116] Sigo la interpretación de Adam, que se atiene a los manuscritos. Chambry añade, con Stephanus, un "no" previamente al "otro método", que no parece necesario para la lectura; por las dudas, aclarâmos el sentido de "otro" con la frase entre corchetes.

[117] Con Jowett-Campbell, y a la luz de *Fedro* 263b, traduzco *hodô(i)* por "sistemáticamente".

[118] Dicen Jowett-Campbell que la habitual comparación del *anairoûsa* con el hegeliano *aufheben* resulta forzada, y que las *hypothéseis* no son "suprimidas" sino vistas a la luz del Bien (cf. VI, 511d). Y en verdad, ambos pasajes están estrechamente conectados, por lo cual traduzco "remontándose más allá", aunque el verbo sea otro.

[119] Ver V, 511d, donde hallamos el uso técnico del término *diánoia*.

[120] Como se ve, se vuelve a la división de la Línea, según VI, 511d-e. La única diferencia es que ahora se habla de *epistéme* y no de *noûs* para la sección suprema, mientras *noûs* pasa a designar el conjunto de las dos secciones pensables.

nión" (*dóxa*), mientras que a las primeras dos en conjunto "inteligencia" (*nóesis*). Y lo que es la esencia (*ousía*) respecto del devenir (*génesis*) [lo es] la inteligencia respecto de la opinión; y lo que es la ciencia respecto de la creencia [lo es] el pensamiento discursivo respecto de la conjetura. En cuanto a la proporción (*analogía*) entre sí y a la división en dos de cada una de las cosas correspondientes, sea de lo opinable (*doxastón*) como de lo pensable (*noetón*), dejémoslo, Glaucón, para que no tengamos que vérnoslas con discursos mucho más largos que los pronunciados anteriormente.

b —Por mi parte estoy de acuerdo; en la medida en que puedo seguirte.

—¿Y llamas también "dialéctico" (*dialektikós*) al que alcanza la razón (*lógos*) de la esencia (*ousía*); y al que no puede por dar razón (*lógon...didónai*) a sí mismo y a otros, en esa medida dirás que no tiene inteligencia de estas cosas?

—¿Cómo habría de decirlo?

—Y del mismo modo con respecto al Bien: que no pueda diferenciar (*diorísasthai*)[121] con la razón (*logó*), abstrayéndola (*aphelón*) de

c las demás, la Idea del Bien; y no puede atravesar, como en una batalla, todas las dificultades, sin aplicarse a esta búsqueda no según la apariencia (*katà dóxan*)[122] sino según la esencia (*kat' ousían*), y sin recorrer con un argumento infalible todos estos lugares, no dirás que [tal hombre] posee el conocimiento del Bien-en-sí ni de ninguna otra cosa buena, sino que si alcanza una imagen de este será por la opinión (*dóxa*), no por la ciencia (*epistéme*), y que en su

d vida actual está soñando y durmiéndose, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente [allí].

[121] Adam dice que el verbo *diorízo* sugiere el empleo de la *diaíresis* o "división", método propio del dialéctico en obras posteriores de Platón, como el *Sofista* y el *Político.* Pero quizá sea anacrónico adjudicar al Platón de la *República* (como hace por su parte Cornford, también) un pensamiento que desarrollará más al contacto con las ciencias naturales. En todo caso, lo menos adecuado sería traducir dicho verbo por "definir", ni aun cuando esté, como aquí, seguido por *lógos.* Ya en 511c vimos que se usaba el verbo al decir "quieres distinguir (*diorízein*) la [sección] del ser", donde no cabe en absoluto traducir "definir".

[122] En realidad, aquí *dóxa* no se refiere a la "opinión" ni a operación mental alguna, sino a su objeto, que en 534a es caracterizado como *génesis;* pero, dado el uso platónico (que de todos modos responde al verbo *dokéo,* "parecer"), lo traducimos por "apariencia".

—Por Zeus que diré lo mismo que tú.

—Pero si alguna vez tuvieras que educar efectivamente (*érgo*) a estos niños que educas y formas en [nuestras] palabras (*lógo*), no permitirás –como [un matemático no permitiría] magnitudes irracionales[123]– [irracionales] gobernantes de la Polis y jueces irracionales] de las [decisiones] supremas.

—Ciertamente que no.

—¿Y les prescribirás por ley que tomen parte al máximo de la educación que los haga capaces de preguntar y responder del modo más versado?

e —Lo legislaré según lo que dices.

—¿Y no te parece que la dialéctica es el coronamiento supremo de los estudios, por sobre el cual no cabe ya colocar correctamen-

535a te ningún otro, sino dar por terminado lo que conviene a los estudios?

—De acuerdo.

[123] *Álogoi grámmai,* según Adam, no debe traducirse literalmente "líneas irracionales", sino "magnitudes irracionales" (raíces); ciertamente, así como nosotros entre corchetes añadimos, para facilitar la comprensión, "un matemático no permitiría" las *álogoi grámmai,* podría suponerse, a la inversa, "un matemático permitiría", y, aunque rompería la simetría de la frase, no es imposible, y daría un sentido inverso en lo que concierne a la posición de los matemáticos frente a la irracionalidad.

VII
PLATÓN, METAFÍSICO

1) Presentación del dualismo de mundos

Lo primero que debemos advertir al lector al iniciar este examen de los tres temas –prometido en la advertencia preliminar– que dijimos discriminaríamos en el contenido de las alegorías es que no hay una correspondencia estricta ni mucho menos entre un tema y una alegoría. Con ello queda dicho que al hablar del "tema metafísico" no nos limitaremos a la alegoría del Sol, ya que en los tres relatos hay elementos que enriquecen el examen, y que cuando hablemos del "tema epistemológico" no nos referiremos exclusivamente a la alegoría de la Línea, ya que hay pasajes de ella estrechamente conectados con la de la Caverna. Algo similar sucede, aunque en menor grado, con el "tema ético-político" o "pedagógico-político" y la alegoría de la Caverna.

Hecha esta aclaración, digamos que pocos trozos de la obra de Platón dan tanto pie como el de estas tres alegorías para hablar de un tajante dualismo de mundos en Platón. Ya en la advertencia preliminar hemos visto cómo todo un tipo de interpretaciones encuentra en las tres alegorías tres formas, didácticamente ordenadas en cuanto a complejidad, de enseñarnos la dualidad de mundos que se ofrece al hombre: uno sensible y otro inteligible, o, como hemos preferido traducir, pensable.

Ahora que hemos presentado los textos, el lector habrá podido observar por sí mismo que en ningún momento Platón usa la palabra "mundo" para designar una u otra esfera, si bien podría alegarse que cada "ámbito" –o, como hemos traducido la palabra griega *tópos* con el propósito de no apartarnos excesivamente de la terminología habitual, "lugar– constituye un mundo en sí mismo. Pero eso ya corre por cuenta del intérprete, que echa a menudo mano para eso a mitos de otros diálogos en los cuales el contexto es diferente. Si hablamos de "*este* mundo", como se lo hace en la terminología moderna, mitológicamente o no, estamos pensando en que si se habla de "otro mundo", ese "otro mundo" está más allá, en un ámbito al cual se puede llegar sólo tras la muerte. Respecto de la interpretación de este modo de hablar en el *Fedón*, y la posible desmitologización de la manera mítica correspon-

diente, ya nos hemos detenido en otra ocasión,[124] y acaso alguna vez lo hagamos con el *Fedro* o algún otro diálogo. Mas si hablamos de estas tres alegorías de la *República* y pretendemos encontrar en ellas el mencionado dualismo, no podremos hablar de "mundos" sino de "lugares", y esto en un sentido que no permite suponer que uno de los "lugares" esté en otro mundo que en el que vivimos.

Dejo la cuestión de que la palabra "lugar" o "ámbito" tiene que usarse metafóricamente si uno se refiere a algo de lo que se dice que *no es sensible y por tanto no ocupa lugar.* Eso es secundario. El hecho de que, en la alegoría de la Caverna, la interpretación del propio Platón nos habla de un tránsito de un ámbito (la caverna) al otro (el mundo exterior) y el regreso de este segundo ámbito al primero, para tomar parte en las penas, trabajos y alegrías de los hombres comunes, y sobre todo para aprovechar lo visto y poder gobernar la Polis, es muestra clara de que no se trata de un viaje al más allá con regreso forzoso. Es un peligro usar como argumento el *Fedón,* donde el filósofo –mitológicamente hablando, a nuestro entender, y en flagrante contradicción con el diálogo contemporáneo *Banquete*– contempla las Ideas deslizado del cuerpo, tras la muerte, en el Hades, y aquí sólo puede recordarlas al ver cosas parecidas a ellas. En la *República* no hay "reminiscencia", y en el *Fedón* no se habla de gobernar la Polis. En el pasaje del libro VII 519c, el lector habrá podido leer la ironía de los que llegan al estado de contemplación y no quieren salir de allí y mezclarse en la política, "considerándose como si ya en vida estuvieran residiendo en las Islas de los Bienaventurados", tras lo cual insiste en que no se les permitirá a los filósofos quedarse contemplando el Bien, sino que se los forzará a volver a la caverna, para gobernar (519d y ss.).

No es ciertamente el único lugar de la *República* en que aparece esta mítica Isla de los Bienaventurados (aquí no tomamos en cuenta su figuración en el mito escatológico del final del *Gorgias,* donde el contexto es distinto, y que en todo caso contrasta con el mito escatológico del final de la *República,* donde el alma, tras la muerte, va al Hades un rato, pero no a ver Ideas como en el *Fedón,* sino a sufrir transitorios castigos o recompensas y a elegir luego el modo de vida que adoptará en su futura reencarnación): en el mismo libro VII, en un pasaje que no hemos tra-

[124] Apartados "La inmortalidad del alma: mito y logos" (pp. 56-61), "Palingenesia y reminiscencia: el más allá" (pp. 61-62) y "Desmitologización de la palingenesia" (pp. 63-65), etc., en *El Fedón de Platón* (Eudeba, 1971).

ducido porque está más alejado de la alegoría, aunque sigue aludiendo a la caverna (y que es paralelo del 520b), vuelve a mencionarla. Es el pasaje 540b, donde se habla de que los filósofos, ya formados, deben descender nuevamente a la caverna, donde, "por turno, se harán cargo de las tareas políticas gobernando cada uno [a su turno] la Polis", y "tras haber educado a otros que ocupen su lugar como guardianes de la Polis, se marcharán a residir en la Isla de los Bienaventurados; la Polis les hará monumentos y sacrificios, etc.". Esta manera de referirse a la marcha de la mítica Isla de los Bienaventurados –lugar tradicional, desde Hesíodo, para la residencia de los héroes, suerte de semidioses– suena un poco a jubilación, y, en todo caso, no puedo dejar de percibir la ironía platónica en el tratamiento de la cuestión. Pero haya ironía o no, se habla de la Isla de los Bienaventurados como un lugar de descanso final glorioso, dichoso, pero no del más allá en que están las Ideas. Y queda bien claro que si el filósofo sólo al morir tiene derecho a la ansiada Isla, en vida debe alternarse con los otros filósofos, "por turno", en el gobierno de la Polis, aclarándose que, mientras no gobierna, contempla el Bien y las demás Ideas (cosa que Platón calcula que –dado el número de filósofos, sin duda, por escaso que sea– le tomará "la mayor parte de la vida"), o sea, alterna su *vida actual, sin moverse de este mundo,* entre el lugar sensible y el lugar pensable.

Tampoco en la alegoría de la Línea el tránsito del alma de un ámbito al otro se opera por medio de la muerte: si en el *Fedón* 64b y ss. los sentidos son un peso para la contemplación de las Ideas hasta el punto de que a ella solo se llega merced a la separación del cuerpo y del alma por medio de la muerte (64c y 65c), en las alegorías del libro IV y del VII de la *República* Platón hace hincapié en la necesidad de prescindir de las imágenes sensibles, pero nunca por el drástico medio de morirse, sino por una vía epistemológica que debe formalizar las ciencias (las matemáticas, es el caso) hasta llegar a ser "puras".

Está claro, pues, que en la *República* no hay un mundo inteligible, lugar de residencia de las Ideas y situado en el más allá, al que se llega tras la muerte. Los dos "lugares" están en *este* mundo. Por lo demás, cuando en la alegoría del Sol se dice que el sol es, en el lugar visible respecto de la vista y de las cosas visibles, lo que el Bien es, en el lugar pensable respecto del pensamiento y de las cosas pensables, está claro que se trata de una *comparación, y* en ningún momento puede pensarse que el sol es la imitación de la Idea del Bien, como cabe en cambio pensar, a la luz de las alegorías de la Línea y sobre todo de la Caverna, que las cosas justas que hallamos en la praxis y las cosas bellas que ve-

mos son pobres imitaciones de las Ideas de lo Justo y de lo Bello, respectivamente.

De todas maneras, es patente ya desde la alegoría del Sol que hay un dualismo, pero no es de mundos situados en espacios y/o tiempos diferentes. Tampoco se trata de una mera distinción epistemológica, porque lo epistemológico está muy poco en juego en la alegoría del Sol.

Tal como se presentan literalmente las cosas en la alegoría del Sol, de la comparación resulta simplemente que la Idea del Bien ejerce un predominio sobre las demás Ideas que es equivalente al predominio que ejerce el sol sobre las cosas que ilumina, aunque para nosotros, científicamente hablando, la comparación no pueda ser estrictamente válida en todos sus puntos. Y el Bien guarda una relación, respecto del *noûs* o "pensamiento", similar a la que el sol, en el ámbito visible, tiene respecto de la vista. Esta comparación tiende, a mi juicio, a usar la figura del astro-rey (a veces, en tradiciones míticas propias del culto apolíneo, una encarnación del mismísimo dios Apolo) para significar el puesto supremo que ocupa el Bien entre las Ideas. Como cada Idea es la perfección con que podemos concebir algo –un objeto, una cualidad, una relación–, cada Idea, para ser tal, debe ser buena, más que buena, lo mejor (terminología usada en el *Fedón* 97c). Ciertamente que aquí no se presenta a cada Idea diciendo que es buena, sino contraponiendo su carácter unitario a las cosas múltiples (507b), pero dicho pasaje, en el cual se reprocha al interlocutor el no recordar lo dicho al respecto en otras oportunidades, es en cierto modo paralelo al del libro V, 476a, donde, tras hacer referencia a la contraposición unidad-multiplicidad (y a una cierta *koinoníao* "comunicación" de un tipo de cosas con el otro), se establece una clara superioridad de las cosas-en-sí respecto de las multiplicidades respectivas, de modo tal que denomina "filódoxo" (amante de la opinión o conjetura) al que enfrenta la multiplicidad, en tanto que filósofo (480a) al que se dirige "al ser puro, incontaminado".

De este modo, nos encontramos con una *estratificación ontológica:* el sol y los astros del cielo (que en las *Leyes* son considerados "divinos", pensamiento del que participa Aristóteles) es superior a las cosas terrestres, pero el Bien es objeto del estudio supremo (VI, 505a), Idea "a partir de la cual las cosas justas y todas las demás que prestan utilidad se vuelven útiles y valiosas", con lo cual se establece una superioridad del "género pensable" sobre el "género visible". Pero dentro de ese género pensable, ya hemos visto, la superioridad de la Idea del Bien sobre las demás es incuestionable. De modo que, dentro de esa gradación, tenemos dos estrados fundamentales: el pensable, superior

al visible. Por consiguiente, *tópos* no puede ser nunca "mundo", sino "lugar" o "ámbito".

Claro está que puede plantearse si estos dos estratos no están en "lugares" distintos. Por eso, si por "ontológico" se corre el riesgo de entender referencias a objetos, preferiríamos hablar de una *estratificación metafísica,* porque si bien en el género visible el sol es un objeto distinto de las plantas y demás seres vivos que le deben su subsistencia, no es tan claro que la Idea del Bien sea un "objeto" distinto de las Ideas, ni que estas sean "objetos" distintos de las cosas que vemos.

En lo que toca a la relación del Bien con las demás Ideas, en el pasaje VI, 509b, se nos llega a decir que la Idea del Bien "se eleva más allá de la esencia (*ousía*) en cuanto a dignidad y potencia". En otros pasajes del libro VII, como el 526e, se nos dice simplemente que el Bien es "el más feliz de los seres", y análogamente podríamos decir que en 509b es "la más digna y potente de las esencias", de modo que lo que queda establecido es su superioridad pero no su trascendencia insular. Como decimos, las Ideas son tales por estar en ellas la Idea del Bien, que las hace ser lo mejor en su género; del mismo modo las Ideas están presentes en las cosas que vemos. Ciertamente que la palabra "presencia" no la encontramos aquí sino en el *Fedón,* pero encontramos en cambio *koinoníao,* "comunidad" o "comunicación" entre las Ideas entre sí y entre las Ideas y las co-sas sensibles, según el citado pasaje 476a, hasta el punto, se nos dice, que nos confunden y "aparecen cada una como múltiple". (Mezcladas incluso "con las acciones y los cuerpos", nos dice Platón) Hay sin duda una trascendencia, pero que no puede concebirse espacialmente, ni en términos de un más allá: en el caso de las Ideas el Bien se nos aparece simplemente como la trascendencia que tiene el todo respecto de las partes.

Por eso decimos que hay una estratificación o una jerarquización metafísica, que no supone lugares espacialmente distintos. "La armonía invisible vale más que la visible" decía Heráclito, y también "a la naturaleza le place ocultarse". Con ello Heráclito no nos hablaba de dos mundos, sino de que lo que metafísicamente *es más,* es invisible: es pensable, dice Platón.

2) Idea y cosa

¿Qué es una "Idea" para Platón? Porque en lo anterior hemos hablado bastante de las Ideas pero poco sobre ellas, y lo cierto es que Platón hace lo mismo. Siempre da por supuesta la Idea, como Cosa-en-sí en relación con las cosas que reciben el mismo nombre; alude a conversaciones anteriores, que posiblemente hayan sido sostenidas con discípu-

los de la Academia, pero no explicitadas, al menos suficientemente, en los textos que le conocemos. No es que creamos, con gente como Taylor, que Platón ha expuesto su doctrina en forma esotérica, a través de lo que ocasionalmente Aristóteles llama *ágrapha dógmata* o "doctrinas no-escritas", en tanto los diálogos son su manifestación exotérica, para el gran público.[125] No, en primer lugar, porque de otro modo sus diálogos serán más accesibles a ese gran público, y no nos acarrearían las dificultades hermeneúticas que hallamos en el *Fedón* y la *República,* para no hablar del *Sofista,* el *Parménides* y el *Filebo.*

Que ha existido *ágrapha dógmata* es indudable, a partir de la referencia de Aristóteles en la *Física* (IV.2, 209b) de que Platón habla en el *Timeo* de lo "participante" (expresión en rigor no usada por Platón) identificándolo con el "espacio" (afirmación falsa, si nos atenemos a la versión que conocemos del *Timeo*), pero que se expresa de otro modo en sus "doctrinas no-escritas". Es indudable que, aun cuando se exprese erróneamente acerca de lo dicho en el *Timeo,* Aristóteles tiene el recuerdo de algunas "enseñanzas no-escritas" en las que habla del mismo tema pero con conceptos en parte distintas.[126] Pero, dejando de lado el problema de las *ágrapha dógmata* en la forma en que es abordado a menudo, seguramente Platón habló de muchos otros temas en la Academia, y con probabilidad no escribió de todos esos temas. Y esto ha de haber acontecido desde los inicios mismos de la Academia, y no solo al fin de su vida, cuando, como dice Jaeger, Platón tendía más a la forma discursiva que al diálogo.[127] Los diálogos que conocemos, especialmente aquellos que son realmente diálogos y no monólogos discursivos, no intentan sin duda reproducir las conversaciones sostenidas en la Academia, pero probablemente intentan recrear el clima y la temática de dichas conversaciones (o clases, si las había), al menos en sus aspectos relevantes. Sin embargo, si no se reproducen temas que expliciten la naturaleza de las Ideas en la forma que a nosotros nos gustaría para poder entenderlo mejor, no ha de ser por la falta de relevancia de los

[125] A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work* (Methuen, Londres, 1955), cap. II, p. 10 y ss.
[126] Por ello discrepo con H. F. Cherniss (*The Riddle of the Early Academy,* Univ. of California, 1945, "Lecture I", pp. 15-17) con un rechazo de todo el pasaje aristotélico sobre la base de la referencia errónea al *Timeo.* Recientemente J. Wippern ha hecho una recopilación de importantes artículos –algunos de ellos, originariamente en inglés, traducidos al alemán– sobre *Das Problem der ungeschriebene Lehre Platons* (Wissens. Buchg. Darmstadt, 1972).
[127] W. Jaeger, *Aristóteles* (Trad. J. Gaos, México, F.C.E., 1946), cap. I, pp. 36-40.

temas, sino porque probablemente en las conversaciones muchas cosas se entendían casi intuitivamente; en ese sentido, pienso que las Ideas fueron muy probablemente poco menos que un dogma de fe –por eso, cada vez que se habla de si existen, en los diálogos de la madurez, el interlocutor responde sin vacilar que sí, como vemos en *República* V y VI–, que se vio estremecido, cuando, alrededor de los sesenta años de Platón, una generación menos religiosa y metafísica entró en la Academia, y sin duda promovió una discusión al respecto (cuyos reflejos se notan ante todo en el *Parménides* y en el *Sofista*).

De modo que tenemos que valernos con nuestros propios medios para interpretar lo que Platón dice de las Ideas. Ante todo, cuesta disipar un equívoco elemental, que identifica a la Idea con la "forma" aristotélica (inclusive a menudo se habla de la teoría de las Formas). Como se sabe, Aristóteles distingue cuatro causas en la generación de las cosas: la *materia*, que es aquello de lo cual es hecha la cosa; el *agente* (o causa *eficiente*), que es el que produce la cosa; la *forma*, que es la disposición de la materia de tal modo que hace que llamemos con el mismo nombre a todas las cosas que tienen tal disposición; y el *fin*, que es aquello en vista de lo cual se hace la cosa. Por ejemplo, en una mesa la materia puede ser la madera, el agente, el carpintero, el fin el servir para colocar objetos en cima, y la forma la disposición de la madera que hace que la llamemos "mesa" (y que es objeto de la definición; por ejemplo: "mueble compuesto por una tabla lisa sostenida por uno o varios pies"). Esto en cuando a los objetos artificiales, hechos por el hombre. En cuanto a los seres naturales, Aristóteles piensa que de hecho las causas se reducen a dos: materia y forma, porque esta absorbe a las dos restantes. En efecto, el fin de un hombre es llegar a ser hombre, o sea, lo que entra en su definición, su forma; y en definitiva un hombre –si bien un hombre ya compuesto de materia y forma– es el que engendra a otro hombre.

Desde este punto de vista y como la palabra griega que usa Aristóteles para "forma" es la misma que Platón usaba para las cosas-en-sí, a saber, *idéa* o su sinónimo *eîdos*, objeta a Platón la existencia "separada" de "Formas" sin la materia correspondiente. Pero nosotros sabemos que el esquema causal para Platón era otro. Una cosa, nos dice en el *Fedón* 98d, es aquello sin lo cual Sócrates no puede hablar con sus discípulos, a saber, sus huesos y músculos, los ligamentos, las cuerdas vocales, etc. (o sea, la *conditio sine qua non*), y otra cosa es lo que en el *Fedón* llama la verdadera causa y en el *Timeo* denomina "causa primera", a saber, que, puesto que los atenienses lo han condenado, ha pensado que lo mejor

era quedarse y no huir, y conversar filosóficamente con sus discípulos hasta el último minuto. Porque si fuera exclusivamente por los huesos y músculos, ligamentos, etc., podría haberse escapado cuando se lo propuso Critón. Lo habría hecho si hubiese considerado que eso era *lo mejor*, pero ha considerado que *lo mejor* era proceder como ha procedido. En una palabra, distingue entre "condición" y "sentido", que es lo que en el *Timeo* 46d denomina respectivamente "causas segundas" y "primeras". Y en ese mismo pasaje del *Timeo* considera a las Ideas como "causas primeras" aunque no esté hablando de acciones humanas, como en el *Fedón*, sino de la vista, que enfoca entonces, por así decirlo, teleológicamente, aunque sin descuidar las causas segundas", es decir, el mecanismo de la visión. Como se ve, el esquema causal es diferente al de Aristóteles, porque, en el ejemplo del *Fedón*, está claro que la forma habría sido la disposición dada a los huesos, músculos, ligamentos, cuerdas vocales, etc., para que eso pudiera ser denominado una "conversación". Pero no es la Idea. Mientras la forma aristotélica es lo común a todas las cosas de una misma especie, la Idea platónica es aquello a que aspiran las cosas de una misma especie –sin lograrlo, de modo que mal pueden tenerla en común: lo común es la aspiración a la Idea– y que las hace parecerse entre sí, ciertamente, lo que da lugar al concepto aristotélico de "forma", quizá más operativo, pero ajeno al deseo platónico de mejorar el mundo y ante todo la sociedad (¡pobre justicia si tuviera que reducirse a ser lo común a los actos humanos justos en lugar de constituir una suerte de ideal al que nunca se ajustan!).

Lo último explica la importancia que tienen las Ideas en la *República*, en especial la Idea del Bien, que es la que debe llegar a contemplar el filósofo-guardián que va a gobernar la futura Polis.

Ahora bien, en la alegoría del Sol aparece, como hemos visto, la Idea del Bien como aquello "a partir de lo cual las cosas justas y todas las demás que prestan utilidad se vuelven útiles y valiosas". Pero conviene aquí disipar otro equívoco, también de índole aristotélica y que tiene su origen en el mismo concepto de "forma": la Idea no es un universal.[128] Sin embargo, hay una instancia que no siempre los helenistas distinguen, pero que tanto en el *Fedón* como en la *República* es claramente discernible, y que sí posee la universalidad que erróneamente se adjudica a veces a la Idea. Leamos el pasaje siguiente de la *República* VI, 507b:

[128] Cf. R. S. Bluck, "Platonic Forms: Are they Universals?" apéndice VII (p. 174 y ss.) a su edición de *Plato's Phaedo* (Routledge & Kegan Paul), Londres, 1955.

—Hay muchas cosas bellas, muchas buenas y así en cada caso decimos que cada [multiplicidad] (*hekastá*) existe y la distinguimos con el lenguaje (*lógos*).
—En efecto.
—También decimos que hay algo Bello-en-sí, y Bueno-en-sí, y análogamente, respecto a todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples, las postulamos como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y llamamos a cada una 'lo que es'.

En el pasaje citado tenemos tres instancias:

1° muchas cosas bellas
2° cada multiplicidad que distinguimos con el lenguaje
3° lo Bello-en-sí

Es en la segunda instancia donde hallamos la universalidad conceptualizada; es la "cosa", por así decirlo, que no es ninguna cosa en particular (las muchas cosas particulares están en la primera instancia) y gracias al lenguaje provee de un nombre y una definición. Toda vez que se refiere a esta instancia Platón usa la expresión "cada multiplicidad" como aquí y en el libro X, 596a (*hékasta tà pollá*), pero más a menudo dice en singular "cada cosa" (*hékaston*), lo que podría despistar, pero en realidad no se está refiriendo a lo que cada cosa individualmente tiene como peculiaridad concreta, sino a la pluralidad de individuos que quedan aglutinados bajo ese nombre, y que indica el "cada".[129] Pero *ousía* en griego implica tanto como respaldo financiero, y así lo usa Platón en la misma *República* (I, 329e), y del léxico financiero Platón toma este vocablo para emplearlo en un sentido metafísico: cada multiplicidad que distinguimos con el lenguaje tiene un respaldo, tiene una *ousía*. Nosotros hemos traducido *ousía* por "esencia" (en Aristóteles será preferiblemente "sustancia"), aunque no por convencimiento total, sino por falta de vocablos adecuados, ya que "realidad" no siempre se presta a ser la traducción correcta. En todo caso, el "respaldo" de la "cosa" que mencionamos en el lenguaje es la Idea. Viene a resultar un tanto extraño y quizás algo hegeliano esto de que la "esencia" no esté en las cosas concretas individuales sino más allá de ellas, respaldando la estructura lingüística que damos a "cada multiplicidad", pero es platónico.[130] Las cosas que vemos no son aún realmente, aspiran a ser más, aspiran a su esencia.

[129] Obra citada en nota 1, apartados "Ousía y cosa" y "Ousía e Idea", pp. 39-41.
[130] Ídem, apartados "El conocimiento de la Idea como experiencia religiosa" y "Los dos tipos de lenguaje y la explicación filosófica", pp. 41-47. Véase la referencia de Marcuse a Platón en general y a la alegoría de la caverna en particular en *One-Dimensional Man* (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1964; hay traducción española, *El hombre unidimensional*), cap. V, p. 132 y su referencia a Hegel en el mismo capítulo, p. 140, y más extensamente en *Reason and Revolution* (2ª ed., Londres, 1968, Routledge & Kegan Paul; hay traducción española, *Razón y revolución*), cap. V, especialmente p. 131 y s.

La discusión de este punto es extensa, pero consideramos suficiente lo expuesto para los fines que perseguimos en este volumen.

3) El problema de los "entes matemáticos intermedios"

Dice Aristóteles, a propósito de Platón, en *Metafísica* A.6, 987b: "al lado de las cosas sensibles y de Ideas, afirma que existen las cosas matemáticas, con entidades intermedias; diferentes, por una parte, de las cosas sensibles, en que son eternas e inmóviles, y, por otra, de las Ideas, en cuanto son una pluralidad de cosas semejantes, mientras para cada cosa hay una sola Idea". Ross, en su comentario a la *Metafísica,* da una lista de no menos de 16 lugares de la misma obra en que se dice algo semejante respecto de esta extraña clase intermedia (*metaxy*).[131]

Robin, sin acudir para nada a los textos de Platón sino manejándose exclusivamente con la obra aristotélica, ha mostrado la inconsistencia de semejante atribución, que puede corresponderse de algún modo con la tripartición de las ciencias teoréticas en Aristóteles pero que encuentra poco asidero en el pensamiento platónico.[132] No obstante, por lo menos desde Adam se cree encontrar esta extraña doctrina en la alegoría de la Línea, en la primera sección correspondiente al género pensable. "Estas *mathematiká*", dice Adam, "ocupan una posición intermedia entre *aisthetá* (*doxastá*) y las Ideas. Esto lo aprendemos 1) por su posición en la línea, 2) por la afirmación de que la inteligencia matemática o *diánoia* que las conoce es *metaxy ti dóxes te kai noû*, 511d, 3) por la observación, repetida constantemente, de que tales estudios 'tienden a impulsarnos hacia el ser' [...], 4) del hecho de que, mientras *aisthetá* son perecederos y *pollá, mathematiká* son *pollá* (526a) y *aeí ónta* (527b), en tanto que la Idea es *aeí ón y hén*".[133]

Ya hemos anunciado nuestra intención de no complicar demasiado el panorama al lector con discusiones eruditas, siendo que este tema ha

[131] W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford, reimpr. 1953), vol. I, p. 166 y ss.
[132] L. Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote* (obra de 1908; reprod. fotomec. G. Olms, Hildesheim 1963), p. 202 y ss.
[133] J. Adam, apéndice I al libro VII, vol. II, pp. 159-163.

sido debatido hasta el cansancio; por otra parte, como la alegoría de la Línea es para nosotros esencialmente epistemológica y no ontológica, y en este problema entra en juego sin dudas el problema epistemológico, debería postergarse buena parte del estudio de la cuestión para el capítulo siguiente. Empero, en la medida en que el núcleo del problema es de índole metafísica, ya que a más del dualismo ontológico que de plano hemos rechazado introduce un tercer elemento, corresponde decir algo aquí, por mínimo que sea.

El argumento acerca de la posición en la línea se asienta sobre la tesis de que la línea representa cuatro clases de objetos, dos de ellos, según Adam, *horatá sive doxastá* (visibles o conjeturables) y dos de ellos pensables, unos siendo *lower noetá* (pensables inferiores) y otros *higher noetá* (pensables superiores; también en la zona visible hay dos secciones, como se sabe). Respecto de la sección visible, está claramente señalada la referencia a objetos, cuando nos habla, por un lado, de "sombras y reflejos en el agua", y, por otro, de "animales que viven a nuestro alrededor y todo lo que crece, etc." (VI. 510a). Sin embargo, en la zona de lo pensable no pasa lo mismo: "en una parte de ella, el alma, sirviéndose como de imágenes de las cosas antes imitadas, se ve forzada a buscar, a partir de supuestos, no marchando hasta el principio. En la otra, en cambio, avanza hasta un principio no supuesto" (510b).

Está claro que la descripción que hace Platón de la sección pensable es puramente epistemológica, aunque se haga referencia, por un lado, a los objetos sensibles que son usados como imágenes, y, por otro, a un principio supremo que no es supuesto. Pero el proceder con imágenes y mediante supuestos (*hypothéseis*) o sin imágenes y llegando hasta lo que no es supuesto es evidentemente algo metodológico. Un supuesto (*hypóthesis*) no es un objeto, sino un procedimiento mental. Claro que se podría decir que los supuestos aluden a objetos: "lo par y lo impar, las figuras, tres clases de ángulos, etc." (510c). Pero en 510d se aclara que, por ejemplo en geometría, los matemáticos se sirven de figuras que dibujan e incluso hablan de ellas, pero en realidad están pensando en las Ideas correspondientes, como por ejemplo el Cuadrado-en-sí y la Diagonal-en-sí.

En un pasaje cuya autenticidad es controvertida (*Carta* VII, 342b-d), Platón discierne cinco elementos en el proceso cognoscitivo, y pone por ejemplo el caso del círculo. Lo primero es el "nombre" (*ónoma*), en este caso "círculo"; lo segundo es la "definición" (*lógos*), compuesta de nombres y verbos, en este caso "aquello cuyas extremidades están en todo punto a igual distancia de un centro"; lo tercero es la "imagen sensible" (*eídolon*), en este caso el círculo que se dibuja, nace así y perece (es borrado); lo cuarto es la ciencia o inteligencia (*epistéme, noûs*), y lo quinto, la "cosa-en-sí", en este caso "el círculo-en-sí". Sea o no de cuño platónico esta exposición, a mi juicio se corresponde perfectamente con lo que Platón nos presenta como la primera sección pensable de la Línea.

Por lo demás, el argumento de Adam de la posición intermedia de esta sección dentro de la Línea vale tanto como darle a la segunda sección visible (aquella en que ejemplifica con los animales y otros seres vivos, inanimados, naturales o artificiales) carácter intermedio entre las sombras (primera sección visible) y los supuestos matemáticos (primera sección pensable). El argumento de que la *diánoia* o pensamiento discursivo (no exclusivamente matemático) es intermedia entre la opinión (*dóxa*) y el pensamiento (*noûs*) tiene sentido epistemológico, como le damos nosotros, pero no avala ninguna ontologización correlativa. La observación repetida de que los estudios matemáticos *deben tender* (no "tienden ya") a impulsarnos hacia el ser no es un argumento de que existan seres matemáticos diferentes. Y cuando en 527b se refiere a un apuntar hacia "lo que es siempre" (*aeí óntos*) tampoco está hablando de otra cosa que las Ideas. La alusión de Adam al pasaje 526a y la multiplicidad de los seres matemáticos en contraposición a la unidad de la Idea es realmente poco feliz, y el lector tiene más atrás el texto a mano para comprobarlo.

Nos queda, de todos modos, una duda. Hemos dicho que la *diánoia* no es exclusivamente una "inteligencia matemática", como pretende Adam, sino un "pensamiento discursivo". ¿Es que acaso puede hablarse en esta sección de otras Ideas que Ideas de Números y demás instancias matemáticas?

La respuesta debe ser afirmativa, y extenderse a toda la sección de lo pensable. Platón no habla de ninguna gradación, y dentro de la sección suprema solo jerarquiza el principio no-supuesto (*arkhé anypóthetos*), que, a la luz del respectivo pasaje del libro VII (523a-534a), se advierte claramente que es la Idea del Bien. Pero fuera de esta diferencia de la Idea suprema con las otras Ideas, no se establece ninguna gradación ni jerarquización ni siquiera diferenciación metafísica alguna. La diferencia de las dos secciones es estrictamente epistemológica: en una se parte de supuestos como si fueran principios y se desciende haciendo uso de imágenes sensibles; en la otra se parte de los supuestos pero se va por encima de ellos, en busca del principio supremo, lo único que puede tornar inteligibles los supuestos y todo lo demás.

En el *Fedón* se habla de dar por supuestas diversas Ideas, que no son forzosamente matemáticas, y solo si no se siente satisfecho con ello, re-

montarse en búsqueda de algo que sea suficiente (100b-101e). No hay un paralelismo estricto ni mucho menos entre ambos pasajes, pero de todos modos podemos interpretar que el uso de la *diánoia,* entendida como un pensamiento discursivo, intermedio entre la opinión y la inteligencia, implica un pensamiento a partir de Ideas cuya existencia y/o naturaleza se da por supuesta, sin buscar su conexión con la fundamentante Idea del Bien, sino discurriendo de modo tal que se hace necesario el empleo de imágenes sensibles. De esto hablaremos con un poco más de detalle en el capítulo siguiente, pero aquí queremos dejar sentada nuestra tesis de que, si en la primera sección de la Línea Platón ejemplifica con matemáticos y con supuestos de tipo matemático, es por dos razones básicas: a) porque es el caso típico del uso de supuestos de un pensamiento que pretende ser científico; b) porque ya tiene en vista Platón el estudio de las matemáticas -que examina en el libro VII- como preliminar al estudio de la dialéctica, por lo cual, tratándose de una alegoría de carácter epistemológico, los ejemplos matemáticos son los que más convienen a los fines de su exposición alegórica.

Pero si hemos rechazado no solo el carácter presuntamente ontológico de la alegoría de la Línea y además una estricta diferenciación entre objetos sensibles y objetos pensables (como si pertenecieran a mundos distintos) con mucha más razón y mucho más énfasis rechazamos la atribución a Platón de una tesis que quizá pueda haber sostenido algún discípulo que le sucedió al frente de la Academia -como es el caso de Espeusipo, o Jenócrates[134]-, según la cual hay una especie intermedia de entes matemáticos.

[134] Cherniss, obra citada en nota 126, III: *The Riddle ...*, pp. 75-78, Raven p. 155 y ss., Ross pp. 59-67.

VIII
PLATÓN, SUPERVISOR DE LAS CIENCIAS

1) Ciencias naturales y matemáticas

En su conocido libro sobre la "doctrina no-escrita" de Platón, Konrad Gaiser hace una recopilación de textos que comienzan por una sección destinada a proporcionar una imagen aproximada de la labor de enseñanza e investigación en la Academia. Con el Nº 6 clasifica un conocido fragmento (el Nº 11) del comediógrafo Epícrates, que, traducido, dice aproximadamente así: "¿Qué hacen Platón, Espeusipo y Menedemo? ¿En qué pasan su tiempo? ¿Qué pensamientos, qué teorías son examinadas por ellos? Por la Tierra, dime si has llegado a saber algo cierto de estas cosas..." La respuesta dice: "Puedo hablar de estas cosas claramente: en efecto, en las Panateneas he visto un grupo de muchachos... en los gimnasios de la Academia he oído palabras inefables, insólitas. Discernían acerca de la naturaleza, separaban los animales según sus formas de vida, los árboles según su naturaleza y las legumbres según su género, y entre estas indagaban la calabaza, queriendo saber cuál es su género." El interlocutor torna a preguntar: "¿Y cómo la definieron y a qué género dijeron que pertenecía la planta? Explícame, si lo sabes." Nueva respuesta: "Al principio todos permanecían silenciosos, mientras la observaban inclinándose sobre ella, reflexionando largo tiempo. Después, súbitamente, mientras los muchachos seguían inclinados examinándola, uno dijo: 'es una legumbre redonda', pero otro 'una hierba', y otro más: 'un árbol'. Al oír estas cosas, un médico proveniente de Sicilia se tiró un pedo por las tonterías que decían." A lo que el otro comenta: "¡Cómo se habrán enojado y gritado por tal burla! Pues es indecente hacer eso en medio de una conversación." Pero la respuesta es: "Los muchachos no se preocuparon. Platón, que estaba presente, con dulzura y sin inmutarse, les ordenó comenzar de nuevo con la calabaza, para discriminar cuál es su género; y ellos, entonces, prosiguieron definiendo."[135]

[135] K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart, E. Klett, 1963), p. 450.

Al margen Gaiser anota: "Clasificación biológica en la Academia (Caricatura de la enseñanza)". El lector comprenderá que lo de "caricatura" puede ser una advertencia para gente carente de sentido del humor, pero que en realidad no hace falta. Además se percatará de que Gaiser piensa que, detrás de la caricatura, existe una realidad objeto de la burla. Y en eso estamos de acuerdo, porque aun en las *Nubes* Aristófanes nos dice algo que, si no corresponde a Sócrates, es atribuible al común de los sofistas, y a la vez que Sócrates era considerado, por quienes no lo conocían íntimamente, como un sofista más. Con la diferencia de que aquí parece más difícil que el comediógrafo se haya equivocado de escuela al meter las narices, y por lo tanto más factible la aproximación a la realidad.

Pero Auguste Diès, quien cita el mismo fragmento en su introducción a su edición del *Político* (para Les Belles Lettres),[136] hace sin duda una mención más apropiada, al considerar que tal metodología clasificatoria (y en relación con las ciencias naturales) pertenece a una época tardía, como aquella en que fue escrito el *Político*, en la cual había ingresado a la Academia gente de formación variada, inclusive con inquietudes por las ciencias naturales, como Aristóteles, hijo de médico.

Queremos decir que resulta impropio tomar el fragmento de Epícrates como testimonio de *cualquier* momento de la vida escolar de la Academia; para precisar más, diría que sería incorrecto pensar que retrata una etapa anterior al 367 a.C. Con lo cual queda dicho que no era así en los albores de la Academia, ni a lo largo de toda la redacción de la *República*. Para Platón un científico era un matemático o un filósofo; aunque a nosotros nos consta que los escritos hipocráticos revelan un estado bastante avanzado de la teoría médica, para Platón un médico era un "artesano", del cual sólo en las *Leyes* distinguirá aquel que es meramente empírico del que obra científicamente. A esto tal vez podría replicarse dos cosas: 1) que es notorio el influjo de terminología hipocrática en escritos platónicos, como en los casos de los vocablos *eîdos* e *idéa*, *aitía* (causa) e *hypóthesis* (supuesto); 2) que también a las matemáticas Platón llama "técnicas" (*tékhnai*) y concluye por negarles el nombre de "ciencia" (*epistéme*, cf. *Rep.* VII, 533b-d).

Sin embargo, podemos contrarreplicar: 1) en primer lugar, es incierto el influjo de dichos vocablos en Platón; en el caso de *aitía*, en todo caso, no se produciría hasta la obra de vejez, el *Timeo* –donde es patente

[136] *Le Politique* (Paris 1935). "Notice", p. XXVI-XXX.

la influencia de investigaciones biológicas y físicas–, ya que en el *Fedón*, según hemos podido ver, lo que para el autor "hipocrático" de *La medicina antigua* es causa, *aitía* (aquello que, al estar presente, provoca la enfermedad, y al desaparecer da lugar a la salud), es para él la condición que requiere la verdadera "causa", en lo cual está polemizando con un filósofo más vecino a las teorizaciones filosófico-naturales, como es Anaxágoras; y el *Fedón* es el diálogo más vecino a la *República* en que se trata el problema de la causa; pero en segundo lugar, dejando de lado polémicas como la de Taylor-Gillespie[137] sobre el uso hipocrateano de *eîdos* e *idéa* y su influencia en Platón, o la diversidad de usos que señala Lloyd sobre la palabra *hypóthesis*[138] y la posible vinculación entre el escrito hipocrático mencionado y el *Menón*, por ejemplo, aunque hubiera una influencia explícita –de todos modos no reconocida abiertamente por Platón– en cuanto a la terminología, eso no acredita que se le confiera a la medicina carácter de ciencia,[139] al menos no más que le puede conferir Platón carácter de ciencia a la economía o a las teorías financieras el empleo metafísico de un vocablo que más arriba hemos señalado como de origen financiero, como es el caso de *ousía*. 2) La segunda objeción tendría un poco más de fundamento, en cuanto por ejemplo la aritmética –como señala Proclo– la han creado los fenicios para comerciar, y la geometría –aun etimológicamente, como se burla Aristófanes, y también lo señala Proclo, seguramente sobre la base de Herodoto– ha sido primordialmente "agrimensura", o sea, medición de la tierra, etc., es decir, técnicas, pero a las que precisamente Platón quiere dar el empuje decisivo para arrancar de su empleo exclusivamente práctico y empírico y convertir en objeto de un estudio científico. Toda la crítica que hace de dicho uso habitual está enderezada a esto último, y si en comparación con la "dialéctica" dice que les corresponde un nombre más oscuro que el de 'ciencia' –aunque más claro que el de "opinión", y recuerda que en la alegoría de la Línea se ha empleado el vocablo *diánoia* o "pensamiento discursivo" para distinguir la operación

[137] A. E. Taylor, *Varia Socratica* (Oxford, First Series 1911), cap. V, "The words *eîdos, idéa* in pre-platonic literature", p. 180 y ss. C. M. Gillespie, "The use *eîdos* and *idéa* in Hippocrates", en revista *The Classical Quarterly* VI, 1912, Nº 3, pp. 179-203. Cf. el importante trabajo de K. V. Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles* (reprod. fotom. Wissens. Buchg. Darmstadt 1963), especialmente pp. 40-77.

[138] G. E. R. Lloyd, "Who is attacked in On Ancient Medicine?", en revista *Phronesis*, vol. VIII, nº 2, 1963, pp. 108-126.

[139] Sobre el pensamiento de Platón en relación con la medicina, véase J. Schumacher, *Antike Medizin* (2º ed. ampliada, Berlín, W. de Gruyter, 1963), p. 212 y ss.

mental que les corresponde, aunque en último término, aclara, no importa los nombres–, es bien clara la separación que hace entre estos estudios matemáticos y "las demás técnicas" (533b), a las que en general llama técnicas "manuales" (*bánausoi*, 522 b).[140]

Hecha esta aclaración, queda bien delimitado, entendemos, el campo al que alude el título de este capítulo, al designar a Platón como: "supervisor de las ciencias", en lo cual empleamos su propia terminología (en 528 b), si bien a este papel nos referiremos más adelante. Aquí hablaremos brevemente de las ciencias, en los términos que interesan para dicha cuestión, es decir respecto de aquellos puntos en que el "supervisor" Platón pretende enmendarles la plana a los científicos. Queda explicitado, pues, que al hablar de ciencias nos estamos refiriendo a las matemáticas.

2) Hipótesis e imágenes sensibles

Un primer problema, que ha sido origen de numerosas interpretaciones y sobre el cual hay una rica literatura que aquí sólo citaremos en forma muy limitada[141] –guiados por la intención, siempre, de no convertir esta exposición en una discusión erudita, lo cual queda postergado para la oportunidad de otro trabajo en preparación– es el del impropiamente denominado "método hipotético", y al que aludiremos más cautamente como "el concepto de *hypóthesis* en *República* VI-VII".

Este problema se plantea básicamente en la alegoría de la Línea, donde hemos visto que, en la primera parte de la sección pensable, el alma "se ve forzada a buscar a partir de supuestos (*ex hypothéseon*), no marchando hasta el principio sino hacia la conclusión; en la otra, en cambio, avanza hasta un principio no-supuesto (*arkhé anypóthetos*), y [si bien ha partido] de supuestos (*ex hypothéseos*), sin recurrir a imágenes, como en la otra, hace el camino con Ideas mismas y por medio de ellas mismas (VI, 510b). Como el lector advierte, traducimos *hypóthesis* por "supuesto", y así también el verbo correspondiente, en el pasaje que

[140] Sobre el concepto de técnica en general (en Platón), véase J. Wild, "Plato's Theory of Tekhne, a phaenomenological interpretation", en revista *Philosophy and phaenormenological research* I, 1940-1, pp. 255-293.

[141] Entre los principales trabajos que hemos manejado pero que aquí no incluiremos en la polémica, están ante todo los de G. Cambiano, "Il metodo ipotetico" (*Rivista de Filosofia* LVIII, 1967, pp. 131-149) y R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (2ª ed., Oxford, 1953), p. 93 y ss.

sigue, por "dar por supuesto": "los que se ocupan de la geometría, el cálculo y cosas de esa índole, dan por supuesto (*hypothémenoi*) lo par y lo impar, figuras, y tres clases de ángulos y cosas afines, según cada camino de investigación; como si las conocieran, las adoptan como supuestos (*hypothéseis*), y no estiman que deban dar cuenta (*lógon didónai*) a nadie, ni a sí mismos ni a los demás, como si fueran evidentes a cualquiera: antes bien, partiendo (*arkhómenoi*) de ellas atraviesan el resto de modo consecuente para concluir en aquello que proponían al examen" (510c-d).

El helenista Lloyd distingue 4 significados principales del vocablo *hypóthesis*:

1) propuesta o sugerencia (p.e. Jenofonte, *Ciropedia* V. 5, 13);
2) tema en discusión (a menudo en Isócrates, p.e. IV, 63);
3) tesis, o sea, una proposición que tiene que demostrarse (en el pseudo-hipocrático *De flatu*, XV);
4) postulado, o sea, algo que no está probado pero que se usa como base para inferencias (*Menón, Fedón, República,* etc.).[142]

Dejando de lado el hecho de que no nos satisfaga del todo el cuadro de Lloyd, la ejemplificación indiscriminada de diversos diálogos de Platón para el cuarto uso del vocablo nos parece peligrosa y decididamente inadecuada. Esta falta de discriminación no es exclusiva de Lloyd, pero da lugar a aberraciones cuando se examina el pasaje de *República* que acabamos de traducir.

Aunque en dicho texto nosotros hemos traducido dos veces "a partir de supuestos" la palabra *hypóthesis* en genitivo antecedida por la preposición *ex*, el lector que sepa algo de griego podrá advertir, a pesar de la trasliteración que exhibimos entre paréntesis pero también gracias a ella, que en el primer caso el vocablo griego está en plural y en el segundo en singular. Nosotros no hemos hecho diferencias, porque no encontramos nada en el texto platónico que nos autorizara a pensar que, en el caso del ascenso hacia la *arkhé*, se ha partido de un supuesto, mientras que en el caso de los matemáticos se parte de varios. Como en el *Menón* 86e se dice explícitamente que la expresión *ex hypothéseos* (en singular, como se ve) es de uso habitual entre los geómetras, pienso que el uso puede ser alternativo, o bien que, al hablar en el sentido en que lo hace de los supuestos matemáticos, Platón está convencido de que allí la expresión debe emplearse en plural, sin que me esté en claro por

[142] Artículo citado en nota 138, p. 81.

qué en el otro lo usa en singular. En todo caso, dejo la cuestión abierta, y la cito por escrúpulo, a la vez que me sirve para conectar con el pasaje del *Menón*, en donde se aplica el "método hipotético".

El interlocutor, Menón, quiere saber si la virtud es enseñable o no, y el protagonista del diálogo, Sócrates, le pide que le deje examinar la cuestión *ex hipothéseos*. "Y lo de *ex hypothéseos* lo digo tal como hacen los geómetras al examinar", aclara. Y enseguida ejemplifica: "cuando se les pregunta, por ejemplo, a propósito de un área, si un triángulo dado puede inscribirse en un círculo, [el geómetra] responderá: 'yo no sé si esto es así, pero puedo servirme de una hipótesis como esta: si esta área es tal que, cuando se ha aplicado [como rectángulo] a la línea [recta] del círculo [= el diámetro] [en el círculo], es deficiente por una figura [rectangular] tal como la aplicada, en tal caso creo que sí; si es imposible que lo dicho pase, no'" (86e-87a).

No se angustie el lector si no entiende demasiado este galimatías que han reconstruido entre filólogos, lingüistas y matemáticos explicándolo de modo más complicado aun –y sobre el que volveremos–; porque la cuestión es entender el núcleo del método, que parece ser simplemente este: la hipótesis es una condición de la verdad de la tesis que quiere resolverse; si p (la hipótesis) es verdadera, q (la tesis) es verdadera; si p es falsa, q es falsa. La tesis propuesta al geómetra es la posibilidad de inscribir un triángulo dado en un círculo dado, a lo que el geómetra responde poniendo una serie de condiciones (la o las hipótesis), que son lo más difícil del ejemplo, tanto en griego como en matemáticas. Pero lo concreto es que, si se cumplen las condiciones, es posible inscribir el triángulo dado en el círculo dado, cosa que no es posible, en cambio, si no se dan las condiciones exigidas en la *hypóthesis*. De acuerdo con este ejemplo, Sócrates propone la suya para resolver la cuestión de si la virtud es enseñable. ¿Es la virtud una ciencia? Si es una ciencia, es enseñable, si no, no. Vale decir, la hipótesis es la de que la virtud sea una ciencia.

A partir de este texto, y con la rápida comparación con el que hemos vuelto a reproducir de la *República* VI, podrá advertir que no hay ningún "método hipotético" común al *Menón* y a esta otra obra, y lo único común en la palabra *hypóthesis* empleada en ambos textos es constituir "supuestos". En un caso, en el diálogo más temprano, se trata de una "hipótesis de trabajo", por así decirlo, una condición que puede cumplirse o no, pero de cuyo cumplimiento o no, en ese caso, depende la verdad de una tesis que se está examinando. Este caso no parece estar contemplado en ninguno de los cuatro usos que da Lloyd del vocablo.

En el segundo caso, en cambio, se asemeja a la cuarta acepción de Lloyd: un postulado o un axioma, del cual se parte para efectuar deducciones u otro tipo de argumentaciones. Es decir, la diferenciación que hace Cornford entre una "hipótesis relativa" (al alumno, como en ejemplos de Aristóteles, o bien *ad hoc* simplemente como en el caso del *Menón*) y una hipótesis "que no es relativa, sino una verdad básica",[143] o tenida al menos por tal por quienes la sostienen, que es lo que ocurre en la *República*, pero que Platón critica.

Como se habrá visto, censura el usar *hypothéseis* como si fueran *arkhaí*, "principios" (511 a-b), sin remontarse a la *arkhé*. Pero básicamente censura con ello el que dan por supuestas cosas como "lo par y lo impar, figuras y tres clases de ángulos y cosas afines [...] y no estiman que deban dar cuenta (*lógon didónai*) a nadie, ni a sí mismos ni a los demás, como si fueran evidentes a cualquiera" (510c-d). R. M. Hare, al referirse a este pasaje, traduce el *lógon didónai*, que nosotros hemos vertido como "dar cuenta", por "definir".[144] Y hay que decir que en esto coincide con helenistas de nota.

Szabó, que en principio coincide con nosotros en la traducción de este pasaje –en su obra principal sobre el tema[145]–, sobre todo al traducir *lógon didónai* por "dar cuenta" (*Rechenschaft geben*), comenta sin embargo el pasaje de un modo desconcertante: "Se ve entonces que Platón habla, en este lugar, en sentido estricto, de los mismos principios o *fundamentos* (*Grundlagen*) de la matemática en general, que en Proclo habitualmente se llama *arkhaí*. Platón designa estos fundamentos con la palabra *hypothéseis*. Pero es interesante lo que pone como ejemplos de 'fundamentos'. Menciona ante todo los conceptos 'número par' y 'número impar'. Uno sabe a que se refiere, a partir de las definiciones 6 y 7 del libro VII de Elementos de Euclides. Del mismo modo son definidos en Euclides las 'tres clases de ángulos' en las definiciones 10, 11 y 12 del libro I, mientras las definiciones 15, 18, 19, 20, 21, 22, etc., valen precisamente para las 'figuras geométricas' indicadas por Platón. Por ende, en el mencionado pasaje de Platón se designa más claramente *definiciones* que *fundamentos* matemáticos con la expresión *hypothéseis;* con otras

[143] F. M. Cornford, "Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI-VII" (artículo publicado en *Mind* en 1932, e incluido en la recopilación de R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965), pp. 63-65.
[144] R. M. Hare, "Plato and the Mathematicians", incluido en *New Essays on Plato and Aristotle*, recopilados por R. Bambrough (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965), p. 22.
[145] A. Szabó, *Anfänge der griechische Mathematik* (Munich-Viena, Oldenbourg, 1969).

palabras: Platón usa la designación técnica *hypothéseis* en dos significados distintos ('Fundamento' en general y 'Definición' en sentido especial) como Proclo mismo".[146]

En cuanto a haber traducido *didónai lógon* por "dar cuenta" (*Rechenschaft geben*), Szabó no da mayores explicaciones, pero pienso que para él "dar cuenta" y "definir" son sinónimos; al menos, se me ocurre a la luz de que, cuando personalmente discutí tal significado al profesor Cherniss, este me repuso que, de algún modo, "dar cuenta" (*to give reason, to give an account*) era "definir", a lo cual yo en inglés no supe responder, y pensé que era una cuestión idiomática, pero luego razoné que, si "definir" es un modo de "dar cuenta", no todo "dar cuenta" es forzosamente "definir"; "fundamentar", que es para mí lo que está en juego, es también "dar cuenta".

Pero veamos Euclides VII, definiciones 6 y 7, a partir de las cuales dice Szabó que se entiende lo que quiere decir Platón: "6. *Artios arithmós éstin ho díkha diairoúmenos* (par es el número divisible por dos); 7. *Perissós dè ho mè diairoúmenos díkha é [ho] monádi diaphéron artíou arithmoû* (impar es el número no divisible por dos o que difiere del número par por una unidad)". Esta segunda definición del impar, aunque sea ingenua, es acaso más compleja, pero por lo demás, no necesitamos recurrir a Eu-clides; basta con ir a un diálogo juvenil de Platón como es el *Eutifrón* 12d: "Si me preguntas qué parte del número es lo par, te diré que es ese número que no es *skalenós* sino *isóskeles*". Como la aritmética y la geometría se separaban poco por entonces, con el diccionario Liddell-Scott a mano y un repaso de lo que son los triángulos escaleno e isósceles, uno entiende. En su edición del *Eutifrón*, de todos modos, R. E. Allen pasa revista a algunas interpretaciones y concluye así: "Los términos 'isóskeles' y 'skalenós' son en realidad simplemente metáforas, cuya explicación me ha sido cordialmente sugerida por el profesor Cherniss: *isóskeles* significa 'de partes iguales'; *skalenós* quiere decir impar, desigual, áspero, y está probablemente relacionado con *skoliós*, desviado, torcido, retorcido. Los números pares por ser divisibles en dos partes iguales e íntegras son *isóskeles*; los números impares son escalenos en razón de no ser divisibles de ese modo".[147]

Como el lector ve, difícilmente Platón podía declarar en la *República* que los matemáticos no definen algo que ya en el *Eutifrón* es definido

[146] Ob. cit., pp. 299-300.
[147] R. E. Allen, *Plato's Eutyphro* (Londres, Rotledge & Kegan Paul,1970), p. 50.

con género próximo (número) y diferencia específica (isósceles), de un modo que es análogo al euclideano (anterior a Euclides también es la definición, más parecida a la de este en el léxico, dada en *Leyes* X, 895e). Y era una definición seguramente conocida, porque ni el protagonista Sócrates se explaya más ni pide asentimiento, ni su interlocutor Eutifrón la discute.

Respecto de las "figuras geométricas", Szabó se remite a definiciones dadas por Euclides (en el libro I) respecto de diversas figuras, tales como el círculo (def. 15), el semicírculo (def. 18), figuras rectilíneas (19), figuras triláteras y cuadriláteras (20-22). Más arriba hemos leído una definición del círculo en la *Carta* VII (342b) que es casi equivalente a la euclideana. Pero, de todos modos, en la Línea no se habla de figuras geométricas en particular como el círculo, sino de "figuras", *skhémata*, en general, y en ese sentido es interesante que también antes de la *República*, en el *Menón* 76a, se define la figura (*skhêma*) como "límite de un sólido" (*stereoû péras*). Como hace notar Bluck en su comentario a este pasaje,[148] las mismas palabras son usadas por Euclides para definir en XI, 2 la superficie (*epipháneia*). A su vez, este concepto –según hace notar J. Klein en el comentario respectivo a dicho pasaje[149]– aparece conectado por Sócrates con el de sólido (aunque la palabra para "superficie" no sea *epipháneia* sino *epípedos*, o sea, habla más bien de una "superficie plana"; según Euclides I, def. 7, *epípedos* es aquella *epipháneia* que descansa *ex ísou* sobre sus líneas rectas, mientras en def. 5 *epipháneia* es aquello que posee sólo longitud y ancho; como se ve, la definición de *epipháneia* en Euclides difiere en los libros I y XI en la medida en que en un caso hace geometría plana y en el otro geometría del espacio).

En cualquier caso, es patente que la definición de "figura" en el *Menón* es tomada de la geometría contemporánea, en la cual, como se ve en *Rep.* VII 528, la geometría del espacio todavía no está consolidada como para constituir lo que debe ser, y por tanto no ha sido "descubierta". Pero por confundidas que estuviesen las dimensiones, también en este caso se patentiza que no se trata de pedir definiciones de "figuras" en general, y sin duda tampoco en particular, aunque por ejemplo Hare piensa que se trataría de definir el "cuadrado" y otras cosas que se dan por supuestas en la construcción de un cuadrado que tenga el doble del

[148] R. S. Bluck, *Plato's Meno* (Cambridge, 1961), p. 249.
[149] J. Klein, *A commentary on Plato's Meno* (The University of North Carolina Press, 1965), pp. 64-65.

cuadrado dado, en el caso de *Menón* 82a y ss.[150] Yo me permito dudar de que los matemáticos no pudieran dar una definición del cuadrado por el tiempo del *Menón,* si podían dar definiciones de "figura" como la vista y hacer construcciones de la complicación que hemos visto más arriba.

Creo que en el *Menón,* en 82a, o en el pasaje anteriormente examinado (86e y ss.), hay muchas cosas que se dan por supuestas, pero no es definición lo que en *República* VI, 510-511, pide Platón. Para "dar cuenta" de las *hypothéseis* hay que elevarse por sobre ellas hasta la *arkhé* solo a la luz de esta aquellas son inteligibles (*noetá,* 511d). De este modo, el "dar cuenta" de los "supuestos" equivale a "fundamentarlos", y ya veremos más abajo en qué consiste esto según nuestra opinión. Pero en todo caso, el "dar cuenta" de las *hypothéseis* y el remontarse sobre ellas hasta la *arkhé* me parece que indican un mismo camino de pensamiento.

Vale la pena enfatizar una frase de Platón: dice que los geómetras y colegas adoptan los supuestos "y no estiman que deban dar cuenta a nadie, ni a *sí mismos* ni a los demás". Esto me hace pensar que Platón exige incluso que sean *explicitados* los supuestos, una vez fundamentados claro está. Con ello, el conjunto adquiere un carácter de axiomatización, hace nacer así, por decirlo francamente, el verdadero teorema, ya que no hay verdadero teorema si los supuestos no están explicitados (aquellos supuestos que, incluso sin fundamento platónico alguno, nos hacían explicitar ya en la escuela primaria como "hipótesis" o "datos" del teorema, que tenía luego una tesis que había que demostrar deductivamente, según la geometría de Euclides). Con la diferencia de que si, lo que para Euclides son axiomas o nociones comunes, postulados, etc., son explicitados, Platón exigía más: su fundamentación en el principio no-supuesto.

Pero vayamos a la otra crítica a los matemáticos: el uso de imágenes sensibles. Ya hemos hablado del empeño de Platón en desligar a la aritmética del comercio, a la geometría de la agrimensura, etc., no para arruinar estas actividades prácticas, sino para elevar al espíritu humano, independientemente de que hubiera quienes comerciaran o midieran la tierra. En ese sentido, podríamos decir que la geometría del *Menón* cae bajo la crítica de la *República.* En el *Teeteto* 147d y ss. se nos presenta a Teodoro de Cirene, matemático contemporáneo de Sócrates, como preocupado por la dificultad de medir superficies de tres pies cuadrados, cinco pies, hasta diecisiete,

[150] Artículo citado en nota 144, p. 25.

o sea, superficies cuya longitud no era mensurable en pies. Teeteto, por su parte, adjudica a los discípulos de Teodoro, y al mismo Teeteto, el haber elaborado una teoría que abarcara no solo las superficies mencionadas, sino todas las inconmensurables. Ahora bien, ¿por qué no habla de las superficies de dos pies cuadrados? La respuesta generalmente es: eso ya está en el *Menón.* Pero ¿qué está en el *Menón*? Allí se habla de duplicar un cuadrado de dos pies cuadrados, y el esclavo sometido a la cruel prueba fracasa en sus intentos de trazar sobre la arena primero un cuadrado que tiene cuatro pies lineales de lado (y por consiguiente 16 pies cuadrados) y luego otro de tres pies (superficie = 9 pies cuadrados). *Empíricamente, sobre la arena,* Sócrates le muestra cómo la diagonal del cuadrado inicial sirve de lado para un cuadrado que, por su composición, puede verificarse como doble del inicial. Esta diagonal no es mensurable por tanto en pies, ni Platón da cifra alguna. ¿Debe pensar uno que no era el momento de hablar de raíces cuadradas, aunque se las conociese, y que la prueba empírica bastaba para mostrar el fenómeno de la reminiscencia? Pero entonces no había que torturar tanto al esclavo, se podría haber buscado algo más simple.

Yo tiendo a pensar que tampoco en el caso del "método hipotético" del *Menón* se conocía otra solución que no fuera empírica. El lector puede consultar en Classical Loeb la solución de E. F. August y E. H. Butcher, aceptada por T. Heath,[151] de la cual solo pongo la última frase (no hace falta el resto para darse cuenta de su complicación): si b^2 es menor que $^3\sqrt{3} \,.\, \frac{a^2}{4}$ la hipérbola corta el círculo en dos partes, y hay dos soluciones. Sin embargo, solo veinte años más tarde, en el *Teeteto,* habla Platón de raíces cuadradas, aunque las adjudicara a Teodoro.

Otro problema es el de que el matemático tuviera que usar imágenes sensibles *porque* partía de supuestos. Esto lo niega categóricamente Cornford en contra de quienes lo sostienen, sobre la base de *Rep.* 510b, 511a. Incluso, dice Cornford, en 511c leemos que los matemáticos se ven forzados a usar la *diánoia* y no los sentidos.[152] Pero este último pasaje es malinterpretado por Cornford, evidentemente. Si uno lo fuera a interpretar literalmente, el matemático no usa los sentidos. Sin embargo, lo primero que nos dice de su alma es: "sirviéndose como imágenes de las cosas antes imitadas [o sea de las cosas sensibles] se ve forzada a buscar a partir de su puestos, no marchando hasta el principio, etc.". Es

[151] I. Thomas, *Greek Mathematical Works I* (Londres, 1957), pp. 396-397.
[152] Cornford (ensayo citado en nota 143), p. 63, nota 2.

decir que en 511c lo que está haciendo simplemente es decir que la *diánoia* no es lo mismo que la *dóxa* –enseguida dirá que es algo intermedio entre la *dóxa* y el *noûs*–, y por consiguiente no se vale de los sentidos. Pero que el alma del matemático usa la *diánoia* y echa mano a las cosas sensibles, que las percibe con los sentidos, de eso no cabe duda.

Incluso el pasaje 511a no habla a favor de lo que sostiene Cornford: "el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poderse remontar por sobre los supuestos, y usando como imágenes a los objetos que abajo habían sido imitados y objeto de conjeturas". Aquí no queda claro que el uso de imágenes se deba al partir de supuestos, pero evidentemente hay una razón de peso: si el alma marcha hacia el principio, no usa imágenes sino se maneja con solo Ideas; si el alma no marcha hacia arriba sino desde las hipótesis hacia abajo, se maneja con imágenes sensibles.

Cuando en 527a critica el lenguaje de los matemáticos que hablan de "cuadrar", "construir", "añadir", como si apuntaran a la acción (*prâxis*), siendo que en realidad apuntan al conocimiento (*gnôsis*), estamos ante un problema común a las otras críticas (que yo he mencionado en la nota a dicho pasaje 527a): ¿Son en realidad críticas? ¿No se trata de situaciones forzosas? Porque además en 530b-c y en 531c habla de elevarse a problemas, y en matemáticas hablar de problemas equivale a hablar de construcciones. Sin embargo, si se trata en astronomía de dejar de lado el cielo estrellado y en armonía musical de prescindir de los sonidos y más bien tratar de "examinar cuáles son los números armónicos y cuáles no y por qué en cada caso", parece que al menos en esta etapa dogmática de la *República* –en el *Timeo* cambia– todo lo que no sea teoría que abstraiga de lo sensible rebaja las posibilidades de alcanzar la verdad por parte de quien debe estudiarla. Sin duda que muchas de sus críticas son demasiado generales e imprecisas, o al menos no proporcionan una suficiente propuesta afirmativa por la cual pueda caminar la ciencia. Pero eso no invalida su principio general de luchar por una matemática pura, no formalizada en el sentido que se la entiende modernamente, ya que la *arkhé anypóthetos* la va a proveer de un fuerte sentido ético-político, según veremos, pero sí formalizada en cuanto se halla despojada, en lo posible, de referencias a la práctica empírica.

Por lo demás, y aquí es cuando empalmamos con el último punto que queremos tratar en este capítulo, no se trata de una matemática apartada de la filosofía, sino supeditada a esta en la unidad del saber. Por eso la investigación matemática requiere un supervisor, y ese supervisor es el filósofo, Platón, en fin.

3) Fundamentación y unidad del saber

Precisamente el problema principal que, a mi juicio, presenta la alegoría de la Línea, al menos en cuanto a su tratamiento por los helenistas, es el de la separación tajante que suelen encontrar estos allí entre las matemáticas y la dialéctica. Incluso alguien que, como F. Solmsen, ha definido la unidad del saber en Platón,[153] declara en uno de sus principales ensayos sobre el tema: "si el pensamiento de Platón descansa en última instancia en la dominante idea griega del valor, en el cual todas las otras Ideas encuentran su fundamento y la plenitud de su esencia, así lo consecuente es que las ciencias matemáticas, que se atienen a sus conceptos básicos y no pueden emprender el ascenso a esta última, quedan desvalorizadas frente a la dialéctica, que realiza el ascenso".[154] Más unívoco y terminante es Kurt von Fritz: "con ello, naturalmente, Platón no ha pensado que las matemáticas no poseyeran un valor muy alto o que *las matemáticas como matemáticas* debieran ser impulsadas de otro modo que como lo son, que es el descrito por Platón. Solo significa que el modo de considerar filosófico-dialéctico, que conduce al inmediato conocimiento de las Ideas, se ordena por sobre (*übergeordnet ist*) las matemáticas, que alcanzan sus teoremas por medio de deducciones lógicas".[155]

Es decir, en esta interpretación, el reproche de Platón a los matemáticos no es más que una forma de mostrar que el lugar que corresponde a las matemáticas en un ordenamiento epistemológico –y didáctico, podríamos añadir mirando el currículum de *Rep.* VII– es inferior al de la dialéctica. Pero está claro que, en tal método matemático, según la interpretación mencionada, los puntos de partida son forzosamente las *hypothéseis* (que hemos traducido como "supuestos"), por lo cual Solmsen las equipara a la *arkhé* o "principio" de *Analítica Posteriora* A. 10, 76a31, de Aristóteles: *son indemostrables.*[156] Por su parte, y con referencia al mismo pasaje aristotélico, K. v. Fritz no solo dice que las *arkhaí* (principios) de allí son idénticas a las *hypothéseis*, sino que, ya citando el pasaje de la

[153] F. Solmsen, "Plato and the unity of science" (*Philosophical Review* XLIX, 1940, pp. 566-571).

[154] F. Solmsen, "Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik" en *Neue Philologische Untersuchungen*, 1929, Heft 4, pp. 103-104.

[155] K. v. Fritz, "Die *Arkhaí* in der griechische Mathematik" (en *Archiv für Begriffsgeschichte* 1, 1955), p. 39, nota 50.

[156] Solmsen (artículo citado en nota 154), p. 93.

línea en *Rep.* VI, dice que el filósofo parte de las *hypothéseis*, "desde las cuales asciende, con ayuda del método dialéctico, hasta las verdaderas *arkhaí*",[157] donde el plural *arkhaí* para la meta del dialéctico, desde nuestro punto de vista, es un exceso injustificable por parte de Fritz.

Porque está claro que, en el ámbito matemático, el alma se ve obligada a servirse de *hypothéseis*, y es en este punto donde el profesor Cherniss me leyó la nota de Shorey a *Rep.* VII, 527b, que hemos reproducido en nuestra nota a dicho pasaje. Pero, como digo allí, las objeciones de Platón a las matemáticas son demasiado fuertes como para tomarlas como irremediables, sobre todo si se trata de estudios que deben conducir al aprendiz de gobernante, por medio de una abstracción cada vez mayor y más compleja, "de Idea en Idea" hasta arribar a la *arkhé* suprema. "Si no conocen el principio", dice en 533c, "y anudan la conclusión y los [pasos] intermedios a algo que no conocen, ¿qué artificio convertirá a semejante concatenación en ciencia?" No he podido encontrar ningún comentario o alusión que dé respuesta a este interrogante. Por mi parte interpreto dicho pasaje como un indicio seguro de que el método habitual de los matemáticos no era el que deseaba Platón para el aprendizaje de sus discípulos, ya que no ofrecían ninguna concatenación fundada.

Ciertamente en VI, 510c-d, se afirma que los geómetras "dan por supuesto (*hypothémenoi*) lo par y lo impar, las figuras, tres clases de ángulos y cosas afines, según cada investigación; como si las conocieran, las adoptan como supuestos (*hypothéseis*) y no estiman que deban dar razón de ellas ni a sí mismos ni a otros, por ser evidentes a todos, antes bien partiendo (*arkhómenoi*) de ellos, atraviesan el resto en forma concatenada (*homologouménos*) y concluyen en aquello que proponían al examen". Esto parece la forma de un teorema escolar para nosotros: parten de diversos datos axiomáticos, y en forma concatenada –o sea, deductivamente, al menos como sugiere 533c, donde se habla de concatenación entre principio, medios y conclusión– llegan a lo que, en nuestros teoremas escolares, "se debía demostrar (*hóper édei deîxai*, diría Euclides). Esto probablemente satisfacía a los matemáticos y los siguió satisfaciendo, aunque en Euclides, al comienzo de cada libro, hallemos *al menos explicitados* los puntos de partida (si esto es *parte* –como dijimos más arriba– de lo que Platón quería).

Pero adviértase una diferencia entre lo que hacían los geómetras, según 510c-d, y lo que les critica Platón: no se trata de que meramente

[157] Fritz (artículo citado en nota 155), p. 39.

expliciten los supuestos, sino que den razón (*lógon didónai*) de ellos gra cias a la *arkhé* (511d). Quiero decir que el pasaje 533c no se puede inter pretar como si la *arkhé* o principio que no conocen los geómetras –y a que anudan los pasos medios y la conclusión– sean supuestos (expli citados) como "lo par y lo impar, figuras, tres clases de ángulos, etc." Esto es importante, porque más de una vez Szabó y von Fritz, entr otros, alegremente dan por sentado que para Platón las *hypothéseis* so las *arkhaí* de los matemáticos, cuando en 511b se dice bien claRament que "por medio del poder dialéctico se hace de los supuestos (*hypothéseis* no principios (*arkhaí*) sino realmente supuestos, que son como pelda ños y trampolines para avanzar hasta el principio (*arkhé*) de todo". Y e 533c, antes del pasaje citado, se queja de que los matemáticos "deja inamovibles aquellos supuestos (*hypothéseis*) que usan, al no poder da razón (*lógon didónai*) de ellos".

Con la dialéctica se llega a la *arkhé*. Pero aquí se nos plantean tre cuestiones: 1) la *arkhé* que piensa en 533c, ¿es la *arkhé anypóthetos* (prin cipio no-supuesto) de VI, 510b y 511b? 2) Esta *arkhé anypóthetos* de l Línea, ¿es la Idea del Bien? 3) En caso de que el intérprete admita qu también el matemático debe llegar a la *arkhé*, ¿es esta la misma que l del dialéctico?

1) En lo que toca a la primera pregunta, parece evidente que la *arkh* es una y la misma en ambas descripciones, dado que en ambos casos s habla de la dialéctica como la que llega a la *arkhé*. Ciertamente, el epít to *anypóthetos* no reaparece en el libro VII, pero la expresión *tàs hypothése anairoûsa* (que por comodidad hemos traducido "remontándose má allá de los supuestos", pero es un remontarse que, por lo mismo, impl ca manejarse sin ellos) es equivalente; y todo el contexto revela al lect que se trata de lo mismo.

2) Con respecto a la segunda cuestión, von Fritz niega que la *arkh anypóthetos* sea la Idea del Bien –y no es el único en hacerlo–, y pien más bien que la expresión alude a cada *eîdos* objetivo, tal como en *Carta* VII se ejemplifica con el "Círculo-en-sí".[158] Sin embargo, en es Fritz pasa por alto que en 510d se ponen como ejemplos el Cuadrad en-sí y la Diagonal-en-sí, por sobre los cuales –y esclareciéndolos– está *arkhé anypóthetos*. Además, en todo momento, en la descripción de l

[158] K. v. Fritz, *Platon, Theatet und die antike Mathematik* (reimpresión del ensayo de 19 con un apéndice; Dannstadt, Wiss. Buchges., 1969), p. 59 y ss.

matemáticas y su frenarse en los supuestos de los cuales no puede darse razón, está a la vista como meta la Idea del Bien, de la cual se dijo ya en VI, 507a, que se iba a hablar, y luego, por la dificultad, se recurre a la alegoría del Sol, de la cual la alegoría de la Línea es una continuación, como se dice explícitamente en 509c-d, y finalmente, en el libro VII, a la de la Caverna, de la cual el currículum de ciencias es parte de una interpretación técnica que hace el propio Platón. El pasaje 532a-b es terminante: "así, cuando alguien intenta, por la dialéctica, sin ninguna percepción sensible, impulsarse por medio de *lógos* hasta lo que es en-sí cada cosa, y no cesa hasta que capta con su propia inteligencia lo que es el Bien-en-sí, llega así a la meta (*télos*) de lo inteligible". Y en seguida: "toda la actividad de las ciencias (*tékhnai*) que hemos descrito tiene el mismo poder, de ir conduciendo lo mejor del alma hasta la *contemplación de lo mejor que hay en los entes*". Y remite con la palabra *diánoia* a la alegoría de la Línea.

De todos modos, surge la objeción que en este punto me planteó el profesor Cherniss: "¿y qué tiene que ver el Bien con las *hypothéseis* matemáticas?" Dejando de lado el hecho que hemos mencionado, a saber, que los supuestos no implican solo referencia a Ideas matemáticas –aunque por comodidad se ejemplifique con ellas– sino a todo tipo de Ideas, la pregunta podría hacerse respecto de la presencia del Bien en la alegoría del Sol: "¿cómo puede la Idea del Bien ser causa del ser y de la esencia de las demás Ideas?"

Pero antes de hacer frente a esta última cuestión, que es decisiva, mencionemos un artículo más tosco, el de R. Hare, que nos permite responder más directamente a la cuestión. "¿Cuál era la relevancia de la Idea del Bien para las matemáticas?" se pregunta Hare, y contesta tratando de interpretar a Platón: "Si intentamos dibujar un círculo, alguien puede decir 'ese no es un círculo muy bueno'. Por esto entiende que no se trata de un círculo exactamente circular, o sea, que no es ese tipo de círculo al que se referiría si deseara dar a alguien una idea de lo que es el círculo. Aquí 'bueno' parece ser usado de tal modo que los criterios para ser un buen círculo son idénticos a aquellos que determinan lo que es (realmente) un círculo. Este uso de la palabra que (significa aproximadamente 'un buen ejemplo de') debe ser distinguido, esto es necesario señalarlo firmemente, de otros usos más relevantes a la filosofía moral. Hay una larga línea de filósofos, que se extiende desde Platón, pasando por Aristóteles y Santo Tomás hasta llegar a Geach, que, por confusión en este punto, han pensado que podían descubrir qué era ser un hombre bueno indagando qué era ser un hombre. Platón no distin-

guió este uso de 'bueno' de otros usos; en realidad, tal vez pensó que este uso podía, por analogía, iluminar los otros".[159]

Hare sigue su argumentación, pero nosotros debemos detenernos, pues es evidente que Hare no ha entendido a Platón ni el contexto histórico-especulativo en que Platón se mueve, y su argumento tiene para nosotros solo el interés de explicitar una cuestión que no suele explicitarse. Téngase en cuenta, por ejemplo, el manejo empírico de la geometría que Platón critica, que lleva a dibujar las figuras y a hablar de ellas como si se pensara en ellas, cuando en realidad se piensa en el Cuadrado-en-sí, etc. (*Rep.* VI, 510d). Todavía Aristóteles, para quien un "círculo" es un "círculo", sin referencia a Ideas, habla del "mejor círculo que se genera" (o sea, que se dibuja) como "círculo perfecto" (*Física* VII.3, 246a: *kyklos téleios, hótan málista génetai kyklos kaì hótan béltistos*), lo que da una idea de que en Grecia clásica el hablar de un "círculo" no implicaba hablar del "círculo real" como un *círculo perfecto,* como piensa anacrónicamente Hare, de modo que cabía la distinción entre un "círculo sensible" (dibujado) y un "círculo-en-sí", perfecto.

Pero además el caso es que para Platón no hay una esfera moral distinta de otra metafísica, física o matemática, como se va a plantear desde Aristóteles en adelante. No mucho antes de escribir los libros VI-VII de la *República,* en el *Fedón,* plantea su ansiedad en conocer si cada cosa es lo mejor que puede ser, y por qué, y espera que Anaxágoras se lo diga: "si alguien, pues, quisiera encontrar la causa de cómo cada cosa se genera, nace o muere, sería necesario en su caso hallar de qué modo es *mejor* para cada cosa ser, padecer o hacer algo (97c)"; "Anaxágoras me haría comprender primeramente, una de dos, si la tierra es plana o redonda, y, después de explicármelo, me expondría en detalle la causa y la necesidad de que fuera así, diciéndome *qué es lo mejor y por qué lo mejor es* de esa manera [...] pensé que, dado que atribuía al intelecto la causa, tanto para cada cosa como para todas en conjunto, me explicaría en detalle *lo que es lo mejor para cada una y lo bueno común a todas*" (97d-e y 98b). Pero sale desilusionado de Anaxágoras y pensadores análogos: "no piensan que *el Bien* –que es también necesario– sea lo que en verdad conecta y conserva todo" (96c).[160] Y así va a parar a las Ideas, que es

[159] Hare (artículo citado en nota 144), pp. 35-36.

[160] Cf. R. S. Bluck, "Logos and Forms in Plato: a Reply to Professor Cross" (ensayo de 1956 incluido en el volumen que citamos en nota 143), p. 40. Y mi comentario en *El Fedón de Platón* (Eudeba, 1971), p. 43 y ss.

cada una lo mejor que puede ser concebida cada cosa (100b). Es patente, a mi juicio, que en todo esto Platón no usa la palabra "bueno" en analogía con una esfera moral que aún no se había escindido como tal, sino con un contenido metafísico, por así decirlo, en la medida en que hace referencia a una realización en plenitud. Y en matemáticas, aunque la plenitud no sea de una "realización metafísica", como ha sido el caso probablemente para los pitagóricos, la referencia a objetos perfectos ("Cuadrado-en-sí") indica una "bondad" que no tiene comparación con la de los objetos o dibujos que vemos. Y las operaciones que hace un verdadero matemático, para que valgan para más de un caso empírico, y puedan tener la precisión exigida, sólo pueden hacerse en referencia a esos objetos concebidos en su perfección.

Cabe entonces la pregunta: cuando un matemático dibuja un cuadrado pensando en el Cuadrado-en-sí, ¿no está ya cumpliendo el requisito platónico? No, en la medida en que Platón pretende que, por un lado, el supuesto sea explicitado (en cambio, "se sirven de figuras que se ven y hacen discursos acerca de ellas", 510d; "hablan de un modo ridículo", 527a), y, por otro, el supuesto esté fundamentado –a la luz del Bien– por medio de Ideas y no de imágenes.

3) La tercera cuestión está interconectada con la segunda, y de hecho algunas cuestiones implicadas en ella ya han sido por ende tratadas. De todos modos, queda en pie si las matemáticas y la dialéctica tienen una misma *arkhé* en común, o principios distintos. Dice Solmsen: "Como en la dialéctica, también en las matemáticas debe ser posible superar (*aufheben*) cada una de las *hypothéseis* en una *arkhé* suprema, o sea deducirlas de esta.[161] Antes de esto, Solmsen ha dicho algo con lo que estoy más de acuerdo: "las *eíde*, que ante todo poseen el carácter de *hypothéseis*, alcanzan su fundamentación última en la Idea del Bien"[162] (esto responde plenamente a *Rep.* VI, 509b, y con mi interpretación del *Fedón* 101e, en que sigo a Wilamowitz). Pero del primer pasaje citado se infiere que Solmsen piensa que las matemáticas deben buscar su *arkhé* suprema, que es distinta de la dialéctica. (En esto coincidiría con Cornford –según interpreta Ross–[163] quien ve lo Uno como principio de las matemáticas, el Bien como principio de la dialéctica).

Pero esta interpretación de Solmsen choca no solo con la búsqueda del filósofo o aprendiz de gobernante, que debe arribar al Bien, para aplicar su conocimiento del mismo a la *pólis* (*Rep.* VII, 519c-e, 504a-b), sino con lo citado más arriba: "Toda la actividad de las ciencias que hemos descrito tiene el mismo poder de ir conduciendo *lo mejor* del alma hasta la contemplación de *lo mejor que hay en los entes* (532c)". Tal vez el error de Solmsen se deba a su consideración de que *lógon didónai* respecto de las *hypothéseis* implica definirlas, lo cual lo hace pasible de la primera –y solo de la primera– de las tres objeciones que le hace von Fritz: "Platón no habría reconocido las definiciones de los conceptos matemáticos como un *lógon didónai* en el sentido del libro VI de la *República*".[164]

Pero entonces estamos enfrentados a un grave problema: está bien lo de la unidad del saber, pero ¿debe aprender dialéctica el matemático para ser matemático y matemáticas el filósofo para ser filósofo? Lo segundo va de suyo, en la medida en que, al menos, este aprendiz de filósofo sea un futuro gobernante: las matemáticas son la propedéutica. Pero ¿y la recíproca?

Aquí debemos ir al pasaje 528c, donde se habla de la geometría del espacio, y de donde hemos tomado el título de este capítulo: "los que investigan [en matemáticas] necesitan un *supervisor* (*epistátos*), sin lo cual no descubrirían [mucho]. Y en primer lugar, es difícil conseguir uno, y en segundo lugar, si se lo consigue, no se persuadiría [fácilmente] a los que investigan [estas materias, por ser] sumamente arrogantes." ¡Si los conocería Platón! En todo caso, es patente que el supervisor que está a la vista en el texto de la obra es su autor, Platón; y luego, los filósofos que se formen según su modelo. Está claro que un supervisor tal impediría al máximo posible los defectos que Platón critica en las matemáticas, y haría que estas cumpliesen su cometido lo mejor posible. No quiere decir eso que el dialéctico supla al matemático ni que este se convierta en dialéctico; el dialéctico, simplemente, supervisa al matemático. Le hace ver que las *hypothéseis* no son principios, *arkhaí*, sino solo supuestos, *hypothéseis*, que deben ser esclarecidos a la luz de la *arkhé anypóthetos* o principio no-supuesto (el Bien), y les muestra este. En realidad, es lo que

[161] Solmsen (artículo citado en nota 154), p. 98.

[162] Ídem, p. 97. Cf. otro trabajo de Solmsen de 1931, "Plato Einfluss auf die Bildung der mathematischen Methode" (reimpreso en *Das Platonbild*, recopilación de K. Gaiser, Hildesheim, 1969), p. 127 y ss. Véase también *El Fedón de Platón*, pp. 47-48, y nota 32, y nota 210 a la traducción.

[163] W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1953), pp. 54-55; Cornford, ensayo citado en nota 143, p. 80 y ss.

[164] Fritz (ensayo citado en nota 158), p. 39.

hace, en líneas generales, en la *República* VI-VII, aunque los matemáticos que la lean se desentiendan (la mayoría de las veces no lo entienden; otras, simplemente no lo aceptarían por ser "sumamente arrogantes").

Se ha discutido a veces si Platón ha sido un matemático (o un filósofo que, de todos modos, ha hecho aportes matemáticos valiosos) o si, por el contrario, ha sido simplemente un filósofo interesado en las matemáticas, a las cuales no ha hecho aporte alguno.[165] Nosotros, como el lector comprenderá, no admitimos ninguna de esas alternativas: para nosotros, Platón ha hecho considerables aportes a las matemáticas, pero no aportes de tipo matemático, sino meta-matemáticos, llamémoslos metodológicos o epistemológicos. Y ha pretendido incluso que su pensamiento epistemológico, de profunda raíz ético-metafísica, supervisara las investigaciones matemáticas.

[165] Cf. H. Cherniss, "Plato as a Mathematician" (*Review of Metaphysics* VIII, 31, 1955).

IX
PLATÓN, PEDAGOGO Y POLÍTICO

1) La técnica de aprender técnicas

En su propia interpretación de la alegoría de la Caverna, Platón afirma que "la educación (*paideía*) no es tal como la proclaman algunos que es. Dicen que, al no estar la ciencia en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos". "El presente relato quiere significar que el alma de cualquiera tiene en sí el poder (*dýnamis*) de aprender y el instrumento (*órganon*) para ello, y que así como el ojo no puede volverse hacia la luz dejando las tinieblas si no [gira] con todo el cuerpo, así es con el alma entera que hay que volverse desde lo que se genera, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de la realidad, y lo más brillante de la realidad, que es lo que llamamos el Bien". "Por consiguiente, la educación es la técnica del volverse (*thékhne tês periagogês*) del modo más fácil" "pero no [una técnica] del infundirle la vista [a alguien que no la posee] sino de posibilitar la conversión de alguien que ya la posee pero la usa incorrectamente y mira lo que no debe" (VII, 518b-d).[166]

Y más adelante define su programa de educación del futuro filósofo-gobernante como un "volverse (*periagogé*) del alma desde un día sombrío hasta un [día] verdadero; o sea, un camino de ascenso hacia la realidad, [camino] al que correctamente llamamos 'filosofía'" (521c). La última palabra no significa todavía lo que se entenderá más tarde por ella, y que en las alegorías de la Línea y de la Caverna es designado con el nombre de "dialéctica": abarca algo más amplio, un "amor por la sabiduría", para decirlo siguiendo su etimología, solo que, como se ha visto desde el fin del libro V, dirigido hacia las esencias y no hacia las apariencias. Pero abarcando, en todo caso, en el programa educacional que presentará, tanto a las cinco disciplinas matemáticas (aritmética, geometría plana y del espacio, astronomía y armonía) cuanto a la dialéctica.

[166] Cf. el apartado "Paideia como conversión", en W. Jaeger, *Paideia II* (trad. esp. W. Roces, 2ª ed. esp., México, FCE, 1946), p. 358 y ss.

En primer lugar, el pasaje 518d nos plantea un pequeño problema, al hablar de esta *tékhne tês periagogês,* que tanto ha atraído a Heidegger como para querer atraerla hacia su propia filosofía[167]: ¿dónde ubicamos esta técnica? Porque evidentemente no es una "técnica" del tipo de las que en 511c, 532c y 533b –entre otros lugares– distingue de la dialéctica, y que en definitiva son las cinco disciplinas matemáticas, a las cuales tiene sus dudas en 533c-d en llamar "ciencias". Pero tampoco está incluida en lo que en 522b denomina "técnicas manuales" (*tékhnai bánausoi*), o en lo que en forma más amplia designa en 533b como "todas las demás técnicas".

Aquí estamos hablando de algo ciertamente más importante para Platón que las técnicas *bánausoi* y que, por los demás, se distingue de las "técnicas" matemáticas y aun de la dialéctica en que constituye la posibilidad de aprenderlas. Y observemos que está a cargo del mismo Platón, ya que es Platón el que en todo momento traza el programa educativo. Pero no exclusivamente de Platón, como autor de la obra, que se da el lujo de fundar en teoría nada menos que una *pólis,* y por consiguiente de educar en teoría a quienes gobernarán esa *pólis.* No, porque ya hemos visto que, hacia el final del libro VII (540b), nos dice que los filósofos, tras alternarse entre sí en el gobierno del Estado y alternar su propia vida entre los momentos de actividad política y los largos momentos de contemplación del Bien, se podrán morir tranquilos, e ir a parar a la Isla de los Bienaventurados, "tras haber educado (*paideiúsantas*) sin cesar a otros que ocupen su lugar de guardianes de la Polis".

Esto significa que el gobernante no se limita a la técnica de gobernar sino que debe practicar esta técnica pedagógica, sin lo cual los años de vida de la Polis están ya contados. Pero Platón no plantea esto como gobernante sino como filósofo, de modo que más correcto parecería decir que la *tekhné tês periagogês* es obra del filósofo, y del gobernante sólo en tanto filósofo. Hasta el punto de que hoy se considera muy posible que el programa educacional de la *República* haya sido ensayado en la Academia –primera universidad de Occidente– como programa de estudios, y haya así servido posteriormente de base al programa de estudios de las universidades medievales.[168]

[167] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (Berna, A. Francke, 1947).

[168] Jaeger, *Paideia* I (trad, J. Xirau, 2ª ed. esp., FCE, México, 1946, pp. 331-332), hace retroceder el *trivium* y el *cuadrivium* medievales a tiempos anteriores a Platón, pero sin aportar testimonios que lo confirmen.

En todo caso, solo un filósofo podía trazar dicho programa educacional por dos motivos fundamentales: porque solo quien conoce contemplativamente la Idea del Bien puede armar un programa por el cual, progresivamente, se conduzca hacia dicha meta, y considere –antes que nada– que esa meta es la que merece ser tenida por tal, y en segundo lugar, algo derivado del primer motivo y que hemos analizado en el capítulo anterior, porque el filósofo es el "supervisor" de las demás ciencias, y, por ende, el que puede ordenar su estudio de modo que formen un conjunto armonioso, en que cada una de las ciencias se una con las demás en lo que tiene de afín (513c-d).

En rigor, el programa educativo ya había sido iniciado desde aquel momento del libro II (376c) en que se plantea la necesidad de educar a los guardianes para que se capaciten para el gobierno de la *pólis.* Pero en ese momento la cuestión se limitaba al umbral inferior, a una educación (*paideía*) del cuerpo por medio de la gimnasia y del alma por medio de la música (376e y ss.). Sin duda al escribir esto no tenía aún en mente un programa de estudios científicos como el implicado en la *periagogé* del libro VII, sino simplemente la educación tradicional de la nobleza guerrera.

Pero ya a mediados del siglo V, o a lo sumo a comienzos del IV, se habían conmovido estos pilares básicos de la educación tradicional al menos como elementos exclusivos de la enseñanza, por obra y arte de los sofistas.[169] Muchas otras nociones se habían hecho necesarias al ciudadano común tanto como al aristócrata que aspirara a ocupar cargos gubernamentales, y presumiblemente la asamblea pública se convertía en un torneo no solo de oratoria sino de competencia en el conocimiento, no de las técnicas *bánausoi,* sobre las que tenían la palabra los artesanos, sino de diversos tópicos, tanto relativos al arte de la guerra como de las virtudes ciudadanas. Así los sofistas difundían la enseñanza tradicional de la gimnasia y la música, que los nobles encomendaban a algún esclavo "pedagogo" o bien a algún amigo ilustre e ilustrado de la familia, y se convertían tan pronto en maestros de la retórica y la erística o arte de la disputa, como en maestros de historia, de filosofía, y todo cuanto sirviese para lucirse en las asambleas, deslumbrar a los conciudadanos y convencerlos de las propias virtudes para desempeñar un tal cargo.

[169] Ídem, apartado "La sofística como fenómeno de la historia de la educación", p. 303 y ss.

La enseñanza de las matemáticas, en cambio, nuestro lector comprenderá que tenía otra finalidad. Ya en su principio no se trata de una educación privada sino pública y oficial, algo desconocido en Atenas, donde la enseñanza particular que recibían los hijos de los nobles había sido extendida a un ámbito más amplio y más público por medio de los sofistas, pero que Platón califica de mercenarios, no solo por cobrar por las lecciones dadas sino por atender a su propio lucro antes que al bien común (*Rep.* VI, 492a-493a). Si bien la Academia no ha sido una institución pública ni oficial, la fortuna de Platón y de algún amigo le ha permitido no hacer de ella un negocio y no tener por fin el lucro; de todos modos, la educación que pretende deben recibir los aprendices de filósofos-gobernantes es algo oficial, a cargo de la Polis, y por ello esta está en condiciones de exigirles reciprocidad (519e).

Pero hay algo más. En el diálogo juvenil *Protágoras* (313c y ss.), Platón compara al sofista con un negociante cualquiera que vende un producto adulterado, que se ingiere por vía bucal. Los alimentos uno los compra y los lleva empaquetados, como diríamos hoy, en algún envase distinto al propio cuerpo, dice Platón. De este modo, antes de comerlos o beberlos uno puede verificar, por sí mismo o con la ayuda de expertos, si los alimentos están en buenas condiciones, y en caso contrario no ingerirlos. Pero las enseñanzas que se recibe del sofista no se llevan en envases aparte: "se recibe el estudio (*máthema*) dentro del alma, y, una vez aprendido, se marcha uno con el beneficio o perjuicio ya consumados" (314b).

Esta teoría de la educación que probablemente Platón la ha aprendido de su maestro Sócrates, o bien de los mismos sofistas, es la que es cuestionada en el pasaje 518b-d. Puede ser que eso suceda, dice Platón, respecto de las llamadas "virtudes del alma", que, si no están presentes en ella, pueden ser implantadas por el hábito y el ejercicio. Pero en cuanto a la comprensión (*phrónesis*) siempre está presente su poder, aunque sea en forma mínima, y aunque sea en forma deplorable. Pero la educación puede *periagogeîn* el alma desde ese estado deplorable, y acrecentar la comprensión desde su grado mínimo. Esto, que en los diálogos *Menón* y *Fedón* aparece bajo el mito de la "reminiscencia" (*anámnesis*), aparece como la sustancia del proceso educativo del currículum de la *República*.

Según esta teoría, entonces, el estudio de las matemáticas, si está bien conducido, puede llevar progresivamente al alma "desde lo que es general" "hacia las cosas verdaderas" (519b), hacia el Bien, en definitiva.

Para concluir la exposición de este punto, cabe explicitar nuestro total desacuerdo con las características que da Cornford al "programa de investigación" en contraste –y a la vez en paralelo– con el "programa de educación", tal como los interpreta en el contexto de las alegorías de la Línea y de la Caverna tomados en conjunto.[170] Ciertamente, estamos de acuerdo en que no es lo mismo "estudiar" –para el aprendiz de gobernante– que "investigar" –para el científico–, ya que uno estudia lo que el otro ha investigado, si bien más que esto debe estudiar lo que el otro *debería* haber investigado, ya que hemos dicho que por ningún motivo tenemos que pensar que Platón acepta el estado de las investigaciones matemáticas de su tiempo como correcto, sino que se postula como "supervisor" para corregir sus tremendos errores, sin los cuales dichos estudios serían más bien perjudiciales para el alumno que benéficos. También estamos de acuerdo en que Platón habla de dos "ascensos" y dos "descensos": no es lo mismo ascender hasta el "principio no-supuesto" que salir de la caverna, no es lo mismo descender desde dicho principio hasta los "supuestos", fundamentándolos, que bajar a la caverna.

Pero no hay tal cosa como una "dialéctica moral" cuyo objeto es lo Uno –algo no mencionado en la *República*– y una "dialéctica moral" –que busca "definir", cosa que vimos no está en cuestión, "la Idea del Bien"– dentro de un "programa de investigación", y hablar también de "dialéctica matemática" (?) y "dialéctica moral" en el "programa de educación". Y el descenso del filósofo en la caverna –que Cornford distingue correctamente del descenso dialéctico– no es un acto que quepa dentro de ningún "programa educacional", porque es un acto de naturaleza esencialmente política.

2) La meta política

No nos hemos detenido a hablar del "descenso dialéctico", en el capítulo sobre el tema epistemológico, porque eso está muy poco explícito en Platón, porque este descenso es apenas mencionado en la alegoría de la Línea, 511b-c: "tras aferrarse a él [o sea, al principio no-supuesto], y ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, por medio de estas y en dirección a estas, hasta desembocar en Ideas". En el esque-

[170] Cornford, "Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI-VII", p. 91.

ma de Cornford, esto implica un doble descenso, o, una doble posibilidad de descensos, según el campo que se trate: "deducción teorética de todas las matemáticas puras" y "división teorética de todas las Ideas morales".[171] Sí, lector, con tan pequeño texto, Cornford interpreta tanto. A nosotros nos parece abusivo. Respecto de la posibilidad de que el método para el descenso dialéctico sea el de "división", usado en diálogos tardíos como el *Sofista* y *Político,* nos hemos manifestado en contra, en la nota a 534b, donde en rigor no se habla de descenso alguno, de "diferenciar" (*diorísasthai*) el Bien. A propósito de ese verbo es que Adam dice que sugiere el empleo de la *diaíresis* o "división", cosa que a nosotros nos parece poco verosímil. En su versión del pasaje, Cornford traduce *distinguish,* o sea, como nosotros, "distinguir", por lo que no es claro por qué habla tanto de "división" en "Ideas morales" cuanto de "definir el Bien" en su ensayo, todo aparentemente a propósito de la misma cuestión. Nosotros, lo reiteramos, preferimos no extendernos sobre el descenso dialéctico en la *República* VI-VII, porque en estos pasajes no aparece claro ni medianamente explícito, de modo que postergamos el asunto para tratarlo en detalle a la luz de la relación entre las diversas obras de las distintas etapas de la vida de Platón, pero aquí no, porque corremos un grave peligro de distorsionar la interpretación.

Lo que cabe distinguir, sí, es tal descenso dialéctico del descenso político, del filósofo ya formado y ya entrenado en la dialéctica, en la caverna, o, para salirnos de la alegoría, en la sociedad que debe gobernar (520c y 539e-540b). Porque cuando "desciende a la caverna", es decir, cuando se pone a gobernar la Polis, ya ha hecho algo más que el "descenso dialéctico": se ha entrenado la friolera de quince años en el ejercicio de la dialéctica, y lo que hace ahora es bajar desde el ámbito ideal de la dialéctica hasta el terreno más áspero del gobierno de la Polis.

El ascenso dialéctico, en cambio, no es tan fácil de deslindar del ascenso hacia afuera de la caverna, en el sentido de que, en ambos casos, se sale de una esfera en que el enfrentamiento con lo sensible es poco menos que forzoso, y, sobre todo, en que el término es uno solo: el Bien. Ya hemos rechazado la tesis de dos principios, uno para las matemáticas y otro para la dialéctica, y diferenciaciones como la que hace Cornford entre una esfera moral separada de otra, matemática, metafísica o como se quiera.

[171] Ídem, p. 77 y ss.

De lo que podemos tener la seguridad, *a través de las tres alegorías,* es de que el Bien, principio supremo y no supuesto, tiene para Platón una relevancia política fundamental.[172] El lector ya ha podido verlo, en el texto que le hemos presentado. Desde VI, 505a, hasta VII, 504b, queda bien en claro que el objeto de llegar hasta dicho principio es poder aplicar la justicia en la Polis. Dice en 540a-b: "tras haber visto el Bien-en-sí, se servirán de él para organizar a la Polis, a los individuos y a sí mismos". ¿Cómo? Platón no se extiende sobre el punto.

Pero hay dos cosas al menos que sobre este punto debemos tener en claro: el ascenso implica el rechazo de todo carácter neutral en lo referente al ámbito ético-político para el estudio en general y para las ciencias matemáticas y la filosofía en particular. Si son efectuados dichos pasos cognoscitivos en vista al Bien, y los filósofos que se entretienen en el estudio son descartados (518b-c), es obvio que la finalidad de dichos estudios es la capacitación política y no el lúdico saber por el saber. La otra se refiere a la relación de la sociedad con el Bien. "Es imposible que la multitud sea filósofo" había declarado en 494a, lo que implica de por sí la imposibilidad de recorrer el camino pensable hasta el Bien. Pero eso en lo que se refiere a la contemplación del Bien. Ya en 501a se presiente cómo modelará el filósofo la sociedad humana tomando como modelo el Bien. Tal como se anticipa en IV, 433e-434a, la *prâxis* desempeñará el papel decisivo en la armonización de la sociedad. Así, los hombres, guiados por el gobierno del filósofo, se acercarán al Bien por sus acciones. Esa es la meta del político.

[172] P. Friedländer, *Plato, An Introduction,* cap. I, pp. 28-31.

ÍNDICE DE TEMAS

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

Los números remiten a las páginas en que se encuentran las notas correspondientes. Los que aparecen en bastardilla indican la nota en que figura la referencia bibliográfica completa.

ÍNDICE

Impreso en A.B.R.N. Producciones Gráficas S.R.L.,
Wenceslao Villafañe 468, Buenos Aires, Argentina, en julio de 2000.